الموازنة

بين المتقدمين والمتأخرين

في تصحيح الأحاديث وتعليلها

بقلم الدكتور
حمزة عبد الله المليباري
أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية
قسنطينة - الجزائر سابقاً
وأستاذ مشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي حالياً

دار ابن حزم

الموازنة

بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها

بقلم الدكتور

حمزة عبد الله المليباري

أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية
قسنطينة - الجزائر سابقاً
وأستاذ مشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي حالياً

دار ابن حزم

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٧٠١٩٧٤

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخاتم رسله، بلَّغ الرسالة وأدّى الأمانة ونصح الأمة وتركها على محجة بيضاء ليلها كنهارها.

اللهم صلّ على محمد وآله كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة.

«ربنا اغفر لنا ولإِخواننا الذين سبقونا بالإِيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم».

«ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين».

بين يدي البحث

إن التجديد والإِبداع أمر مطلوب، ومهمة عظيمة منوطة بكل من يسعى إلى التمكين لدين الله، كما أن تنقية التراث الإِسلامي مما علق به من الشوائب، وتمحيصه من كل غث واجب عظيم تحتاج إليه الأمة الإِسلامية في طريق عودتها إلى الكتاب والسنَّة.

لكن ما لا يقبله عقل سليم هو التقليل من شأن ميراث السلف ـ بدعوى التجديد ـ، أو مقابلته بالانتقاد اللاذع دون الارتكاز على منهج علمي رصين، وعدم المبالاة بفهوم السابقين، وهم الذين حفظوا الكتاب والسنَّة ـ بفضل الله تعالى ـ من كل انتحال وتحريف، خاصة السنَّة النبوية إذ كانت عرضة لهجمات الأعداء ومجالاً ينفذون من خلاله للتشكيك في الإِسلام برمته.

فتصدى لكل مشكك ومستخف بالسنَّة المطهرة جهابذة الحديث وصاغوا بذلك منهجاً علمياً فريداً في تاريخ البشرية لصيانتها، وقد شهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

فمعارضة هؤلاء العلماء من محدثين ونقاد لا تكون في متناول كل متعرض لذلك، بل تحتاج إلى علم وافر وإحاطة دقيقة بمنهجهم، ومن ذلك ـ أي من ذلك المنهج ـ طريقتهم في تصحيح الأحاديث وتعليلها، إذ جاء قوم من بعدهم واعترضوا عليهم في ذلك، فيحكم أحدهم بصحة حديث ما وقد ضعفه المتقدمون، أو يصححه وقد أعلوه.

فهل ظفر المتأخرون في أثناء دراساتهم وتحقيقاتهم بما تقاصر المتقدمون عن الإحاطة به من دقائق الأسانيد، مع أنهم أقرب عهداً بذلك وأدرى بخفايا ملابسات الرواية؟ أم هو غرور بظواهر الأسانيد وجودتها التي لم تصبح وحدها كفيلة بمعرفة الصحة والعلة على منهج النقاد؟

وهذا ما سنحاول في أثناء هذا البحث المتواضع معرفة حقيقته من خلال أمثلة حديثية نسوقها قصد الموازنة بين من أعلّها ومن صححها، سالكين فيه طريق الحق والإنصاف، وملتزمين بمنهج علمي نزيه، بعيدين عن كل الأهواء الذميمة شرعاً ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ومن الأمور التي دفعتنا إلى معالجة هذا الموضوع العلمي الخطير تنبيه طلاب الحديث والمشتغلين به إلى دقة منهج المحدثين وإزالة الستار عن حقيقة كثير من القضايا الإسنادية التي ما زالت غامضة لدى عدد كبير منهم، والإسهام في حفظ السنَّة النبوية، على منهج المحدثين النقاد، وإبقاء معالم الإسلام وشرائعه نزيهة وواضحة كما بلغه النبي ﷺ، والله المستعان وعليه التكلان.

❁ ❁ ❁

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

فهذه طبعة ثانية لكتاب «الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها»، أقدمها ـ بمن الله وفضله ـ لقرائي الأعزاء، وهي تتضمن إضافات جديدة، عسى أن يجدوا فيها مبتغاهم في تحقيق منهج المحدثين النقاد في تصحيح الأحاديث وتعليلها، مع رد الشبهات المثارة من بعض إخواني المشتغلين بالحديث، حول منهجية هذا الكتاب ومصداقية الفكرة التي يطرحها. حامداً الله تعالى على توفيقه لخدمة علوم الوحي، وشاكراً من إخوتي من أكرمني بإسداء النصيحة، وأتحفني بالحب والاحترام والتقدير، وأقول لهم: «جزاكم الله خير الجزاء، وزادكم توفيقاً للتعاون على البر والتقوى».

أما الأمور التي تتميز بها هذه الطبعة فهي:

١ ـ مبحث خاص في التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي، والعوامل التاريخية التي أدت إلى ذلك.

٢ ـ مبحث خاص في تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد، والضوابط في ذلك.

٣ ـ بعض الأمثلة التوضيحية لإجراء الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين.

فجاءت مباحث الكتاب على الترتيب التالي:

- مدخل عام.
- المبحث الأول في التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين، والعوامل التاريخية التي أدت إلى ظهور ذلك.
- والمبحث الثاني في تفرد الثقة.
- والمبحث الثالث في زيادة الثقة.
- والمبحث الرابع في تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد، وبيان الضابط في ذلك. وتكون هذه المباحث محتوى القسم الأول من الكتاب.

وأما القسم الثاني ففي الأمثلة المختارة لعملية الموازنة.

ولعل من المفيد أن أشير إلى أن عملي في الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف يقوم على النقاط الثلاث: «تفرد الثقة»، و«زيادة الثقة»، و«تقوية الحديث بالمتابعات والشواهد»، لكونها تشكل محاور رئيسة لكثير من أنواع علوم الحديث ومصطلحاتها، مما يعكس بوضوح حقيقة التباين المنهجي بين نقاد الحديث الأوائل وبين غيرهم من المتأخرين الذين تصدوا لمهمة نقد الأحاديث، في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي.

فإذا كان منهج المحدثين النقاد من المتقدمين في تصحيح الأحاديث وتحسينها وتعليلها قائماً على تتبع القرائن والملابسات التي تحيط بها، لا سيما ما يتفرّد به الثقة من الأحاديث، أو يزيده في الأسانيد أو المتون على غيره من الثقات، فإن كثيراً من المتأخرين ـ وبينهم من المعاصرين من تصدوا لمهمة التصحيح والتضعيف ـ يسلكون فيها مسلكاً سهلاً، وهو النظر في أحوال الرواة العامة، والحكم على الحديث حسب مراتبهم في الجرح والتعديل. فمثلاً؛ يقولون: «هذا إسناد رجاله ثقات والحديث صحيح»، و«فلان ثقة فحديثه صحيح»، و«فلان صدوق فحديثه حسن، وقد توبع

فارتقى إلى الصحيح»، و«فلان ضعيف فحديثه ضعيف، لكنه توبع فارتقى إلى الحسن»، و«هذا متروك فحديثه متروك»، و«هذا كذاب فحديثه موضوع».

وكل هذا (كما ترى) عمل أشبه ما يكون بالقواعد الرياضية، لا يحتاج فيه الباحث إلى حفظ ولا معرفة ولا فهم ولا ممارسة، بل غاية جهده أن ينظر في كتاب (التقريب) للحافظ ابن حجر العسقلاني، ثم يحكم على الحديث حسب مراتب الرواة المبينة فيه. وقد أسفر هذا التباين المنهجي عن تفشي ظاهرة الاعتراض على نقاد الحديث، في كثير من البحوث الحديثية المعاصرة؛ فيصحح أحد المتأخرين حديثاً ما وقد أعله النقاد، أو يضعفه وقد صححوه.

ومن تتبع كتاب «الأحاديث المختارة» للإمام المقدسي، أو تخريجات الإمام السيوطي، أو تحقيق الشيخ أحمد شاكر لسنن الترمذي أو تحقيقه لمسند الإمام أحمد، أو كتب الشيخ ناصر الدين الألباني، أو الرسائل الجامعية المقدمة من طلبة قسم الحديث، على سبيل المثال، ثم قارن ما صححه أحدهم في كتابه مع كتاب العلل للإمام الدارقطني، أو علل الإمام أبي حاتم، أو سنن الترمذي، أو كتب النقاد عموماً مقارنة علمية؛ يتجلى له هذا التباين المنهجي متجسداً في جملة من الأحاديث. ولا أدّعي شمول ذلك كل ما تناوله المتأخرون في كتبهم، وإنما حديثنا عن القدر الذي يخالف فيه المتأخرون المتقدمين عموماً، وعن سر هذا الاختلاف، وذلك لتوعية الباحثين بضرورة معالجة هذه الظاهرة منهجياً، وتسليط الضوء على دقة المحدثين النقاد الأوائل في نقد الأحاديث والآثار، وتبيان دقائق منهجهم في ذلك.

ولذلك فإننا نؤكد أن ما يحف بالحديث من القرائن والملابسات لا يحظى باهتمام المتأخرين عند التصحيح والتضعيف؛ بينما تكون هذه القرائن والملابسات هي المعول عليها عند نقاد الحديث المتقدمين في الحكم على الحديث، بغض النظر عن أحوال رواته العامة غير المتروكين، إذ إن

أحوالهم من حيث التوثيق أو التضعيف أو التهمة بالكذب، إنما ظهرت من خلال معرفة مروياتهم، وتميزت مراتبهم في سلم الجرح والتعديل بدقة بالغة في ضوء المقارنة بين نسبة خطئهم وصوابهم فيها، ولذا فإن الأحوال العامة لرواة الحديث لا تعد معايير للحكم في الحديث، إلا في حالة واحدة، وهي أن يخلو الحديث من القرائن التي تدل على أن راويه قد أخطأ فيه، أو حفظه وأتقن روايته. فعندئذ تبقى للنقاد وسيلة وحيدة في معرفة الصواب والخطأ، ألا وهي اعتماد أصل هذا الراوي وعادته في الرواية؛ فإن كان ثقة فالأغلب في روايته الصواب، وبالتالي يكون حديثه صحيحاً، وإن كان ضعيفاً فالأصل في حاله أن يكون مخطئاً، ويكون حديثه ضعيفاً. وأما إن كان صدوقاً فيكون حديثه حسناً مع تفاوت مراتبه طبعاً، ولذا فإن هذه الأحكام لا تفيد في الواقع إلا الظن الغالب لكونها مبنية على الأصل في حال الراوي.

ويمكن أن نعزز هذه الفكرة بما يلي:

قال الحافظ العلائي ـ بصدد بيان موقف نقاد الحديث من زيادة الثقة ـ: «كلام الأئمة المتقدمين في هذا الفن كعبدالرحمٰن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل والبخاري وأمثالهم يقتضي أن لا يحكم في هذه المسألة ـ يعني زيادة الثقة ـ بحكم كلي، بل عملهم في ذلك دائر على الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند أحدهم في حديث حديث»[1].

يعني بذلك أن منهجهم في قبول زيادة الثقة قائم على تتبع القرائن ودراسة الملابسات التي تحيط برواياتها[2].

وقال الحافظ ابن حجر موجهاً إلى ما تضمنه هذا النص من اعتماد

---

(١) نقله الحافظ ابن حجر في كتابه «النكت على كتاب ابن الصلاح» ٢/٦٠٤.

(٢) تناولنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل في أبحاثنا الجديدة المقدمة لنشرها في مجلة الدراسات التي تصدرها الجامعة الأردنية بعمان.

النقاد على القرائن والملابسات لقبول زيادة الثقة: «وهذا العمل الذي حكاه - يعني الحافظ العلائي - عنهم إنما هو فيما يظهر لهم فيه الترجيح، وأما ما لا يظهر فيه الترجيح فالظاهر أنه (يعني القبول) المفروض في أصل المسألة (أي زيادة الثقة)، وعلى هذا فيكون في كلام ابن الصلاح إطلاق في موضع التقييد»[1].

ويمكن أن نستخلص من هذين النصين أن مراعاة الأصل في تصحيح زيادة الثقة وقبولها ليست على الإطلاق، وإنما في حالة ما إذا لم يظهر للنقاد وجه الترجيح، ولم يتبين لهم من القرائن ما يدل على صحة الزيادة أو أنها وهم من الثقة.

هذا فيما يتعلق بالنقطتين: تفرد الثقة وزيادته، وأما النقطة الثالثة، وهي «تقوية الحديث بالمتابعات والشواهد»، فعلى النحو الآتي:

إن الحديث الذي يرويه الضعيف غير المتروك، أو الحديث المنقطع بجميع أنواعه تتم تقويته بتعدد الروايات عند نقاد الحديث إذا ثبتت صحة هذه الروايات، أو إذا لم يظهر لهم خطأ فيها؛ ففي الحالة الأولى يتقوى الحديث بالمتابعات[2] ويصير صحيحاً دون تمييز بين الثقة والضعيف والصدوق، وفي الحالة الثانية يكون الحديث حسناً كذلك. وأما إذا ظهر الخطأ والوهم فيما ورد من الروايات فلا يعدها النقاد متابعات ولا شواهد تصلح للتقوية، حتى وإن كان رواتها ثقات؛ فإن هذه الروايات عبارة عن أوهام من رواتها، وتعددها يكون حينئذ وهماً لا حقيقة، ويعبرون عن ذلك بقولهم: «تفرد به فلان»، أو «غريب» أو غير ذلك. وهذه هي الضوابط في تقوية الحديث بالمتابعات والشواهد لدى أئمة هذا الشأن.

---

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح ٢/٦٠٤ - ٦٠٥.

(٢) للمتابعات تفاصيل أخرى مهمة بينها أخونا الفاضل الشيخ عبدالعزيز بن عثيم (رحمه الله تعالى رحمة واسعة) في كتابه «دراسة الأسانيد» لمعالجة ظاهرتي الإفراط والتفريط في تطبيق قاعدة المتابعات والشواهد في بحوث المعاصرين والرسائل الجامعية، فلتراجع.

ومن المؤسف أن نرى بعض الباحثين المعاصرين يستدرك على نقاد الحديث فيما ينصون على غرابته من الأحاديث، ويقول: «قلت: وقد توبع» أو «وجدت له متابعات»، ثم يسردها، وفي الواقع لم تكن هذه المتابعات اكتشافاً من هذا الباحث، وإنما أخذها من كتب النقاد أنفسهم الذين أعلوها بالتفرد أو المخالفة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن ما فهمه في مسألة تقوية الحديث بالمتابعات والشواهد لم يكن سليماً ولا مستقيماً منهجياً، لكون هؤلاء المعاصرين قد اعتمدوا في ذلك على ظاهر ما ورد في كتب المصطلح دون إمعانهم النظر في سياقه، ولا بحثهم عن أمثلته التطبيقية في كتب النقاد[1]، فهم كمستبضع تمر إلى هَجَر.

فعلى منهج النقاد فإن ظواهر الإسناد لا يعول عليها في التصحيح والتضعيف إلا بعد التأكد من انتفاء القرائن والملابسات التي يمكن أن تحيط بذلك الإسناد. ولذا فإن معرفة صحة الحديث وضعفه ومدى قبوله وخطئه تكون متوقفة على الحفظ والفهم والمعرفة سواء في حالة اعتماد القرائن أو في حالة اعتماد الظواهر؛ فإن القرائن غير محصورة بضوابط معينة، بل لكل حديث قرينة وملابسات خاصة، كما صرّح بذلك بعض حفاظ المتأخرين أمثال ابن رجب والعلائي وابن حجر وغيرهم.

وهذا الذي ذكرناه من دقة منهج النقاد في التصحيح والتعليل، هو بعينه سر وجود بعض أحاديث الثقات، بل أحاديث الأئمة في كتب العلل، كونها معلولة غير مقبولة، وسر وجود بعض أحاديث الضعفاء في كتب الصحاح مصححة معتمدة.

قال الحافظ ابن حجر ـ بصدد بيان موقف نقاد الحديث من زيادة الثقة ـ: «والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كعبدالرحمٰن بن مهدي

(١) سيأتي هذا الموضوع مع بيان الشبه حوله ومعالجتها منهجياً في مباحث القسم الأول من الكتاب. (إن شاء الله تعالى).

ويحيى القطان وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم والنسائي والدارقطني وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها، ولا يعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة»[1].

وقال الحافظ ابن رجب: «وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا تفرّد به واحد، وإن لم يروِ الثقات خلافه: «إنه لا يتابع عليه» ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[2].

ولذلك فإن اعتماد الأصل فيما رواه الثقة أو الضعيف غير المتروك يعد منهجاً علمياً منضبطاً لن يستطيع النهوض به إلا الناقد المتمرس الفطن الذي له اطلاع واسع على واقع الروايات وملابساتها وقرائنها.

وأما الرجوع المباشر إلى أحوال الرواة العامة في تصحيح الحديث وتعليله، دون تتبع الملابسات، ودراسة القرائن التي تحيط به فعمل استروح إليه كثير من المتأخرين والمعاصرين مع أنهم يحسون عن يقين أن الإحاطة الشاملة بالعلل أو التأكد من انتفائها كانت من خصائص النقاد المتقدمين.

قال السخاوي (رحمه الله، ولله دره): «وأما من لم يتوقف من المحدثين والفقهاء في تسمية ما يجمع الشروط الثلاثة (وهي العدالة والضبط والاتصال) صحيحاً، ثم إن ظهر شذوذ أو علة رده، فشاذ وهو استرواح، حيث يحكم على الحديث بالصحة قبل الإمعان في الفحص وتتبع طرقه التي

---

(١) شرح النخبة «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، ص٦٦ ـ ٦٧ (تحقيق نور الدين عتر، ط: ٢، سنة ١٤١٤هـ، مطبعة الصباح، دمشق)، وانظر أيضاً كتابه «النكت على مقدمة ابن الصلاح» ٢/٦٩٢.

(٢) شرح العلل ص: ٢٠٨ (تحقيق صبحي السامرائي، ط: ٢).

يعلم بها الشذوذ والعلة نفياً وإثباتاً فضلاً عن أحاديث الباب كله التي ربما احتيج إليها في ذلك، وربما تطرّق إلى التصحيح متمسكاً بذلك من لا يحسن، فالأحسن سد هذا الباب، وإن أشعر تعليل ابن الصلاح ظهور الحكم بصحة المتن من إطلاق الإمام المعتمد صحة الإسناد بجواز الحكم قبل التفتيش؛ حيث قال: «لأن عدم العلة والقادح هو الأصل الظاهر» فتصريحه بالاشتراط يدفعه، مع أن قصر الحكم على الإسناد ـ وإن كان أحق ـ لا يسلم من الفقهاء»[1] يعني فقهاء المتأخرين بدون شك.

وقال الحافظ ابن حجر (رحمه الله): «صحة الحديث وحسنه ليس تابعاً لحال الراوي فقط، بل لأمور تنضم إلى ذلك من المتابعات والشواهد وعدم الشذوذ والنكارة»[2].

ويقول البيهقي (رحمه الله): «وهذا النوع من معرفة صحيح الحديث من سقيمه لا يعرف بعدالة الرواة وجرحهم وإنما يعرف بكثرة السماع ومجالسة أهل العلم بالحديث ومذاكرتهم والنظر في كتبهم والوقوف على رواياتهم حتى إذا شذّ منها حديث عرفه»[3].

وقال الحاكم (رحمه الله): «إن الصحيح لا يعرف بروايته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث. فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة (رواة الحديث ثقات) غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم لزم صاحب الحديث التنقير عن علته ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته»[4].

---

(١) فتح المغيث ١/٢٠ (تحقيق عبدالرحمٰن محمد عثمان، ط: ٢، سنة ١٣٨٨، المكتبة السلفية).

(٢) النكت ١/٤٠٤.

(٣) معرفة السنن والآثار ١/١٤٤.

(٤) معرفة علوم الحديث ص: ٥٩ ـ ٦٠ (تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط: ٤، سنة ١٤٠٠هـ، دار الآفاق).

وقال في صدد بيان العلل: «والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[1]. وقال أبو حاتم: «وإنما قلناه بعلم ومعرفة قد أوتينا»[2].

ولذلك نقول إن اعتماد الأصل في حال الراوي، والحكم على حديثه حسب مرتبته إنما ينهض به الناقد الجهبذ، وأما من الباحث العادي الذي لا يعرف نوعية المرجحات ولا يفهم دلالة الملابسات والقرائن فيعد ذلك خرقاً وتقصيراً، بل مجازفة خطيرة.

ولو وقف الذين يتصدون لمهمة التصحيح والتضعيف من المتأخرين والمعاصرين عند هذا الحد ـ أي: مجرد التصحيح ـ لكان الخطب سهلاً، لكنهم يستدلون بما صححوه من الأحاديث للأحكام الفقهية أو العقدية أو السلوكية أو غيرها، وهذا عمل خطير؛ إذ يشجع أعداء السنة على تحديها لخلو عملهم في تصحيح الحديث وتضعيفه من المنهجية المنضبطة وفقدانه المصداقية في النقد، لأنهم يصححونه بمجرد كون راويه ثقة، وبثبوت لقائه بمن فوقه بشكل عام، دون أن يلتفتوا إلى مدى ضبط هذا الراوي للحديث الذي رواه، وإلى ثبوت سماعه له ممن فوقه، مع كونه من أهم شروط الصحيح.

وبالجملة، نرجو أن نكون قد سلطنا الضوء على التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين بشكل عام في التصحيح والتضعيف، وعلى أسباب ذلك التباين، كما سيظهر أيضاً بمزيد من الوضوح عند الموازنة في القسم الثاني من هذا الكتاب (إن شاء الله تعالى).

إن منهج التصحيح والتعليل القائم على نظر سطحي في ظواهر السند، ومراتب الرواة في الجرح والتعديل، وكذا منهج تقوية الحديث بالمتابعات والشواهد دون النظر في كونها وهماً أو حقيقة، مع الاكتفاء في ذلك بأنه لم

---

(١) المصدر السابق ص: ١١٣.

(٢) مقدمة الجرح والتعديل ١/٣٥٠.

يكن في الرواة متهم ولا متروك، نقول: هو منهج متأخر تبلور في مرحلة ما بعد الرواية.

والمنهج الذي يعتمد على القرائن والملابسات في التصحيح والتضعيف بغض النظر عن ظواهر السند اللافتة منهج متقدم تبناه النقاد في مرحلة الرواية، ولهذا نصطلح هنا ونقول: فمن كان عمله على النوع الأول (وهو اعتبار ظواهر السند في التصحيح والتضعيف) فهو على منهج المتأخرين، حتى وإن كان في عصر الرواية، ومن كان على النوع الثاني (وهو اعتماد القرائن في ذلك) فهو على منهج المتقدمين وإن كان من المعاصرين. وبالتالي فالذي نصل إليه مما سبق هو أن تفريقنا بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي تفريق منهجي لا زمني، وأن ذلك ضروري في فهم حقيقة هذا العلم.

ونحن نطمئن القارىء الكريم بأننا لم نجترح جديداً بمقدار ما حركنا ساكناً وأنها ليست فكرة وليدة الخواطر والأوهام، أو مجرد خاطرة علقت في ذهننا ثم جعلناها قاعدة أساسها مثالان أو ثلاثة كما اتهمنا بذلك كله بعض إخواننا المحترمين (سامحهم الله) بل أساسها ما ورد عن أمثال الحافظ ابن كثير والحافظ ابن حجر والحافظ السخاوي والحافظ العلائي والعلامة ابن دقيق العيد وغيرهم، ومفاده: إذا اتفق النقاد على تصحيح حديث أو تضعيفه، أو إذا صححه ناقد منهم أو ضعفه دون اعتراض عليه من ناقد آخر فإن على المتأخرين قبول ذلك.

قال الحافظ ابن حجر: «... فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة المرجوع إليهم بتعليله، فالأولى اتباعه في ذلك كما نتبعه في تصحيح الحديث إذا صححه، وهذا الشافعي مع إمامته يحيل القول على أئمة الحديث في كتبه فيقول: وفيه حديث لا يثبته أهل العلم بالحديث»[1].

وقال السخاوي في نوع «الموضوع»: **ولذا كان الحكم من المتأخرين**

---

(١) النكت ٧١١/٢ .انظر اختصار علوم الحديث ص: ٦٤.

عسراً جداً، وللنظر فيه مجال، بخلاف الأئمة المتقدمين الذين منحهم الله التبحر في علم الحديث والتوسع في حفظه كشعبة والقطان وابن مهدي ونحوهم وأصحابهم مثل أحمد وابن المديني وابن معين وابن راهويه وطائفة، ثم أصحابهم مثل البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي، وهكذا إلى زمن الدارقطني والبيهقي ولم يجيء بعدهم مساوٍ لهم ولا مقارب أفاده العلائي، وقال: فمتى وجدنا في كلام أحد المتقدمين الحكم به كان معتمداً لما أعطاهم الله من الحفظ الغزير وإن اختلف النقل عنهم عدل إلى الترجيح اهـ[1].

وقال الحافظ ابن كثير: «أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن فينبغي أن يؤخذ مسلماً من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم، واطلاعهم، واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصفوا بالإنصاف والديانة، والخبرة والنصح، لا سيما إذا أطبقوا على تضعيف الرجل أو كونه متروكاً أو كذاباً، أو نحو ذلك. فالمحدث الماهر لا يتخالجه في مثل هذا وقفة في موافقهم، لصدقهم وأمانتهم ونصحهم»[2].

ولذلك فإن عملنا في هذا الصدد لم يكن إلا في إطار بيان أسس هذه الفكرة وتوضيح معالمها، وبيان العوامل التاريخية التي أدت إلى ذلك التباين المنهجي، وضرورة احترامنا وتقديرنا لذلك في بحوثنا ودراساتنا. ومع ذلك فقد اعتمدنا في هذا الموضوع على ما وصلنا من كتب المتقدمين والمتأخرين وبحوث المعاصرين بعد أن قمنا بالمقارنة بينها مقارنة علمية دامت ردحاً من الزمان يربو على خمس عشرة سنة. (ولله الحمد والشكر).

هذا وقد كثر التفريق بين المتقدمين والمتأخرين، بغض النظر عن معاييره وحدوده، في كتب المتأخرين وعلى ألسنة المعاصرين، وحتى على ألسنة النافرين المناوئين لهذا المنهج[3].

---

(١) فتح المغيث ٢٣٧/١، وتوضيح الأفكار ٣٤٤/١، والنكت ٦٠٤/٢ ـ ٦٠٥.

(٢) اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث: ٧٩.

(٣) سيأتي شرح ذلك مفصلاً في المبحث الأول ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وبقي لنا أن نشير في هذه المناسبة إلى أن علماء الحديث في مرحلة ما بعد الرواية، قد قاموا بحفظ السنة النبوية، كما قام به المتقدمون في مرحلة الرواية، كل ذلك وفق ما تقتضيه مستجدات عصرهم، وتمليه عليهم أعرافهم العلمية.

ومن المعلوم بديهياً أن العصور كلما تقدمت فإن أساليب الحياة، ونظم التعليم، وطبيعة التكوين العقلي للإنسان، كل ذلك يشهد تطوراً وتحولاً حسب نوعية العوامل والبواعث المتوافرة. ومع ذلك فإن اللاحقين لم يستغنوا عن تجارب السابقين، بل يستمدون منها ما يعين على نهوضهم بما تفرضه المتغيرات في جميع مجالات الحياة، وبالتالي فإن أساليب المواجهة لتحديات العصور لا تظل على نمط واحد، بل تتطور تلقائياً وفق مقتضياتها، كما أن الانشغالات العلمية تتبدل بقدر خطورتها. وهذه من سَنَن الله تعالى في الكون.

وإن كانت البيئة العلمية في مرحلة ما بعد الرواية على غير ما ألفه المتقدمون؛ فقد كان من الطبيعي عدم خوض المتأخرين إلا فيما يخدم مصلحة السنة في تلك المرحلة، ولذا فإن الفرص لا تكون متاحة في المرحلة الثانية لخوضهم فيما خاضه المتقدمون من نقد المرويات وجرح رواتها وتعديلهم، كما لا يشكل ذلك أولويات هذه المرحلة، إذ كانت مستجدات هذه المرحلة تفرض عليهم القيام بما من شأنه حفظ الكتب والدواوين، ومن ثم فإنهم في هذا المجال العلمي أصبحوا مبدعين، حتى تمخض عن ذلك منهج علمي رائع في تحقيق التراث ونشر المخطوطات، وأما في مجال النقد فليس لهم سوى تقليد المتقدمين أو تحقيق نصوصهم وتدقيق آرائهم.

ومن الجدير بالذكر أن الأسانيد التي كانت تعد من الدين في مرحلة الرواية نظراً لدورها الأساس في حماية السنة من الكذب والأوهام والأخطاء، صارت في عصر المتأخرين كما وصف ابن الصلاح (رحمه الله) بقوله:

«أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بينا من الشروط في رواة الحديث ومشايخه فلم يتقيدوا بها في روايتهم لتعذر الوفاء بذلك على نحو ما تقدم وكان عليه من تقدم، ووجه ذلك ما قدمنا في أول كتابنا هذا من كون المقصود آل آخراً إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها فليعتبر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفِ في أهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه لوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه وقد سبق إلى نحو ما ذكرناه الحافظ الفقيه أبو بكر البيهقي رحمه الله»[1].

ومن تتبع جهود العلماء المتأخرين في مرحلة ما بعد الرواية، يجد أن الذي كان يشغلهم فيما يتعلق بالحديث هو بالدرجة الأولى حفظ التراث والمدونات التي تركها أوائلهم في مرحلة الرواية، وحمايتها من وقوع تصحيف وتحريف وانتحال فيها، وذلك لكون هذه الكتب هي المعتمدة أساساً في نقل الأحاديث، بعد أن صارت الأسانيد المحور الرئيس لتلقي الأحاديث ونقلها وروايتها في مرحلة الرواية.

وإذا وازنت بين جهد العلماء المتأخرين في سبيل حفظ التراث والدواوين وبين جهد المتقدمين في حفظ الأحاديث عن طريق الأسانيد، تجد مجال التفاضل بينهما غير متاح من حيث النتائج والآثار المترتبة عليها جميعاً؛ ذلك لأن الأحاديث إذا كانت قد استقرت بأسانيدها في تلك الكتب في أثناء مرحلة الرواية، فإن الكتب التي تحمل هذه الأحاديث والآثار قد وصلتنا مؤصلة منسوبة بدقة متناهية دون تحريف ولا تصحيف، بحيث تطمئن النفوس إلى وثاقتها بفضل جهد المتأخرين.

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص: ١٢٠ (تحقيق نور الدين عتر، ط: ٣ سنة ١٤١٨هـ).

ولولا تواصل الجهود في مراحلها المختلفة لضاعت السنة بأكملها، وما بلغنا من السنة إلا ما حرف وصحف، ولم يعرف له أصل ولا نسب.

وحين تقوم بدراسة «السماعات» التي كانت تسجل في المخطوطات وبشكل رسمي، تجد عظمة ما قام به المتأخرون من الجهود والتضحيات، ونوعية اهتمامهم وانشغالهم. وبالتالي فلا يجوز لأحد أن يحط من قدر المتأخرين لأجل أولئك المتقدمين. فيكون كمن يبني قصراً ويهدم مصراً.

وعلى كل فالذي يجب ذكره في هذا الصدد أن الجهود العظيمة التي بذلها المتأخرون في حفظ السنة النبوية قد تمخضت عن منهج علمي فريد في التعامل مع المخطوطات وعملية نسخها ومقابلتها وتحقيقها ونشرها، كما تمخضت جهود المتقدمين عن منهج علمي فريد في مجال نقد المرويات. وما علينا إلا أن نستمد من هذين المنهجين ما يعيننا على مواجهة تحديات العصر في الدفاع عن السنة النبوية، وهذا لا يتم إلا إذا ميزنا بين المتقدمين والمتأخرين فيما قدموه لنا من المناهج.

ومن هنا يجد كل منصف أن التفريق بين المتقدمين والمتأخرين بفاصل منهجي في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي هو تعبير صادق عن الواقع، وأنه لا يشكل تحاملاً على المتأخرين ولا طعناً في جهودهم المبذولة لخدمة الحديث وعلومه، لا من قريب ولا من بعيد، بل يكون ذلك نموذجاً تطبيقياً للأثر القائل «أنزلوا الناس منازلهم». وهذا بعينه هو موقف المتأخرين تجاه هذا الواقع؛ إذ كانوا يشهدون في كتبهم ما يفيد بأن المتقدمين هم أهل التخصص، وأن أعمالهم ونصوصهم هي الأساس في التصحيح والتعليل، ومعرفة الجرح والتعديل، وأنه يجب التسليم لهم في ذلك كله دون معارضة لهم.

قال الحافظ ابن حجر: «هذا الفن أغمض أنواع الحديث وأدقها مسلكاً، ولا يقوم به إلا من منحه الله تعالى فهماً غائصاً واطلاعاً حاوياً وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة، ولهذا لم يتكلم فيه إلا أفراد أئمة هذا

الشأن وحذاقهم، وإليهم المرجع في ذلك، لما جعل الله تعالى فيهم من معرفة ذلك والاطلاع على غوامضه، دون غيرهم ممن يمارس ذلك. وقد تقصر عبارة المعلل منهم، فلا يفصح بما استقر في نفسه من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، كما في نقد الصيرفي سواء، **فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة المرجوع إليهم بتعليله، فالأولى اتباعه في ذلك كما نتبعه في تصحيح الحديث إذا صححه**، وهذا الشافعي مع إمامته يحيل القول على أئمة الحديث في كتبه فيقول: وفيه حديث لا يثبته أهل العلم بالحديث(١).

وقال السخاوي في مناسبة تعليقه على شرح أبي حاتم منهج النقاد في معرفة صحيح الحديث وضعيفه: «وهو أمر يهجم على قلوبهم، لا يمكنهم رده، وهيئة نفسانية، لا معدل لهم عنها، ولهذا ترى الجامع بين الفقه والحديث، كابن خزيمة والإسماعيلي والبيهقي وابن عبدالبر، لا ينكر عليهم، بل يشاركهم، ويحذو حذوهم، وربما يطالبهم الفقيه أو الأصولي العاري عن الحديث بالأدلة».

«هذا مع اتفاق الفقهاء على الرجوع إليهم في التعديل والتجريح كما اتفقوا على الرجوع في كل فن إلى أهله، ومن تعاطى تحرير فن غير فنه فهو متعن، فالله تعالى بلطيف عنايته أقام لعلم الحديث رجالاً نقاداً تفرّغوا له، وأفنوا أعمارهم في تحصيله والبحث عن غوامضه وعلله ورجاله ومعرفة مراتبهم في القوة واللين».

«فتقليدهم، والمشي وراءهم، وإمعان النظر في تواليفهم، وكثرة مجالسة حفاظ الوقت مع الفهم وجودة التصور، ومداومة الاشتغال، وملازمة التقوى والتواضع، يوجب لك (إن شاء الله) معرفة السنن النبوية ولا قوة إلا بالله»(٢).

وستأتي (إن شاء الله تعالى) تفاصيل ما أجملنا من القضايا النقدية، وما

---

(١) النكت ٧١١/٢ .انظر اختصار علوم الحديث ص: ٦٤.

(٢) فتح المغيث ٢٧٤/١ (ط: سنة ١٤٠٧هـ إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية ببنارس).

يتصل بمنهج المحدثين النقاد فيها، في مباحث القسم الأول، والأمثلة التوضيحية لذلك في القسم الثاني.

وبقي لي شيء آخر يجب ذكره في هذه المناسبة، كان علي أن أختار في العنوان: «الموازنة بين النقاد وبين الفقهاء وعلماء الأصول» بدلاً من صيغة «الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين» لكني آثرتها لأسباب تاريخية وعلمية ومنهجية. وذلك لأنه إذا جعلنا العنوان: «الموازنة بين النقاد وعلماء الفقه والأصول» فإنه يوهم أن المحدثين النقاد لم يكونوا فقهاء، وليس الأمر كذلك فإن النقاد هم محدثون وفقهاء، وبدون الفقه لا يمكن لهم نقد الحديث نقداً علمياً صحيحاً، وكيف يتأكدون من خلو الحديث عن الشذوذ، الذي يعد شرطاً أساسياً في التصحيح، إذا لم يتفقهوا؟ إذ الشذوذ ليس محصوراً في مخالفة الراوي لأوثق منه، بل معناه أوسع من ذلك، بحيث يشمل مخالفة الحديث للسنة الثابتة، أو إجماع العلماء، أو الواقع التاريخي، أو العملي، أو الحديثي[1]. هذا ولم يعرف لدى السلف في التمييز بين المدرستين المشهورتين سوى بـ«أهل الحديث وأهل الرأي»، وإذا نظرنا إلى أصحاب المذاهب نجد معظمهم محدثين فقهاء، وكتاب صحيح البخاري والجوامع والسنن وموطأ الإمام مالك وسائر المصنفات أدلة ناصعة على ما ذكرنا.

ثم إن كثيراً من المعاصرين ممن لهم اهتمام بالحديث وعلومه ينتهجون في التصحيح والتضعيف منهج الفقهاء، مقرين في الوقت ذاته بأن صحة الحديث تتوقف على خلوه من العلة الأمر الذي يعد من صميم عمل نقاد الحديث.

وبما أن موضوع كتابي هذا شامل لهؤلاء المعاصرين أيضاً بقدر كبير يتعين أن يكون العنوان عاماً بحيث يشمل متأخري الفقهاء ومن يسلك

---

(١) لقد شرحت هذه المسألة الجوهرية في منهج التصحيح والتعليل في كتاب جديد للمؤلف عنوانه: «كيف ندرس علوم الحديث»، وهو في طور الإعداد، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لإكماله.

مسلكهم في التصحيح والتضعيف، ولذا أسميت الكتاب «الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها»، مراعياً في ذلك صفة الأغلبية فيهما، مع أن الهدف من ذلك بالدرجة الأولى هو الموازنة بين منهجين مختلفين، وليس التحديد الحصري لأفراد هذين المنهجين.

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أذكر القارىء الكريم بأن هذا الكتاب لا يهدف إلى التحامل على أحد من العلماء المتأخرين ولا المعاصرين، ولا إلى التقليل من شأنهم لا لمزاً ولا همزاً، وإنما كان هدفه الوحيد هو إحياء منهج المحدثين النقاد المتقدمين، وتوعية الباحثين بضرورة العودة إلى ذلك المنبع الصافي لينهلوا منه قواعد علوم الحديث وأصول النقد، مستمدين المنهج من جهود المتأخرين العظيمة في مجال الحديث وعلومه، حيث نوّه إلى ذلك قبلنا العلماء المحققون حين قالوا بأن نقاد الحديث المتقدمين هم المرجوع إليهم في التصحيح والتضعيف وعلم الجرح والتعديل، ووجوب التسليم لهم في ذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه أبو محمد حمزة بن عبدالله المليباري

كلية الشريعة ـ الجامعة الأردنية

عمان / الأردن

مدخل عام

لمَّا انتشرت رواية الأحاديث الضعيفة الواهية بحسن نية من الرواة الصالحين غير الحافظين، وبسوء نية من أصحاب الأغراض والمصالح الخاصة، شمَّر المحدثون عن ساعد الجد وعزموا على تنقية السنَّة الشريفة من كل ما التصق بها من أباطيل وأكاذيب ووضعوا قواعد لحفظ الأسانيد والمتون من الوضع والتحريف والتصحيف والأوهام، كما اشترطوا شروطاً وضوابطَ لقبول الحديث أو رده غاية في الدقة والإِتقان، حتى إن البعيد عن ميدان الحديث وقليل الزاد فيه أو الدارس له دراسة سطحية يخيل إليه أن علمهم هذا هو عبارة عن إلهام لا يؤتاه غيرهم، وفي الحقيقة هو خلاصة ممارسة طويلة لذلك الفن وإحاطة شاملة به مع إخلاص في طلبه.

وبذلك المنهج العلمي الرائع صانوا السنَّة الشريفة عن كذب المتعمدين ووهم الناقلين حتى وصلت إلينا نقية سليمة، بل تركوا المدارس الحديثية ممثلة في جملة من القواعد مجسدة في دراسات حديثية مثل الصحيحين والسنن الأربعة وكتب العلل، تبصرة للأجيال بكيفية استخدام هذه القواعد في البحوث الحديثية ـ فجزاهم الله عنا خير الجزاء ـ.

فبواسطة ذلك الإِرث الحضاري الضّخم الذي تركوه لنا نستطيع التمييز بين صحيح الأحاديث وضعيفها، ومقبولها ومردودها التي ظلت مصادر العلوم الشرعية تضمها من غير تحفظ، إن نحن طبقنا ذلك المنهج القويم.

ولإبراز براعة ودقة المحدثين النقدة في دراسة الأحاديث وحرصهم الشديد على التثبت من كل حديث ومن مدى صحته أو ضعفه، والبحث الحثيث عن خفاياه، ولتسليط الضوء على تساهل المتأخرين فيها، وددنا ـ بفضل الله وعونه ـ أن نقوم بموازنة علمية بينهم في تصحيح الأحاديث وتعليلها على ضوء دراسة بعض الأمثلة الحديثية التي خالف فيها المتأخرون المحدثين النقاد.

وذلك لما كنا نلمسه في كثير من البحوث الحديثية من ظاهرة المخالفة المبنية على أسس واهية بتصحيح ما أعلّه السلف وتعليل ما صححوه، حتى إن البعض يبني عليه حكماً شرعياً يتعصب له ويتشدد فيه إلى درجة أنه لا يقبل فيه نقداً ولا مراجعة ولا تصويباً، ويتهم من كان ينتقده بأسلوب علمي في عقيدته ودينه، وهذا مرض ابتلي به خلق كثير، فالله المستعان.

فرغم كثرة المشتغلين بالأحاديث في عصرنا بحثاً وتحقيقاً وتخريجاً ودراسة، فإنه تكاد لا توجد أطروحة علمية على مستوى لائق بمكانة السنَّة من حيث الابتكار والاستدراك والانتقاد، إلاَّ نادراً، إذ إنهم ينقصهم جانب كبير من الفهم والدقة والاطلاع والممارسة، وكان معظمهم يقحمون أنفسهم ويفرضون وجودهم في مجال البحوث الحديثية دون أن يتحقق لهم تأهل علمي متكامل من خلال الممارسة الحديثية الطويلة، بل اغتروا بالقواعد التي حفظوها من علوم الحديث دون فهم ومعرفة وتحقيق.

فإن جل مباحث الحديث فن دقيق يحتاج إلى تعامل مستمر مع مختلف المصادر الحديثية، وبعض مسائله لا يزال يكتنفها من اللبس والغموض ما يمكن أن يمنع الطالب الباحث عن إحاطة شاملة وفهم صحيح وهذا يؤدي إلى ضعف المستوى في دراسته وبحثه، ويحدث بوناً شاسعاً بينه وبين المتقدمين، مثل مسألة التفرد، وزيادة الثقة، والحسن، والعلة، والشذوذ، والتدليس، ونحوها، مما يُعَدّ من أهم النقاط وأدقها، التي يؤسس عليها المحدثون نقدهم.

فمن الغريب أن نرى بعضهم يتعقبون على فرسان الحديث وجهابذتهم بأمر بديهي لم يكن خافياً على المبتدئين، وهؤلاء كما قال الشيخ طاهر الجزائري وهذا نصه:

«واعلم أن هذه المسألة هي من أهم مسائل هذا الفن الجليل الشأن، والناظرون في هذا الموضع قد انقسموا إلى ثلاث فرق: الفرقة الأولى فرقة جعلت جل همها النظر في الإِسناد، فإذا وجدته متصلاً ليس في اتصاله شبهة ووجدت رجاله ممن يوثق بهم حكمت بصحة الحديث قبل إمعان النظر فيه، وحتى إن بعضهم يحكم بصحته ولو خالف حديثاً آخر رواته أرجح، ويقول: كل ذلك صحيح، وربما قال: هذا صحيح وهذا أصح، وكثيراً ما يكون الجمع بينهما غير ممكن، إذا توقف متوقف في ذلك نسبه إلى مخالفة السنن، وربما سعى في إيقاعه في محنة من المحن... وقد وصل الغلو بفريق منهم إلى أن ألزموا الناس بالأخذ بالأحاديث الضعيفة الواهية، فأوقعوا الناس في داهية، «وما أدراك ما هيه»، وهذه الفرقة هم الغلاة في الإِثبات». اهـ[1].

فعلينا أن نسلط الأضواء على الجوانب الغامضة التي تظل بعيدة عن انتباه الناظرين في تلك المسائل، إلاَّ أننا نختار منها مسألتي التفرد، وزيادة الثقة، ونفرد كلاً منهما ببحث خاص، مستندين فيه على نصوص المحدثين النقاد، ومستمدين من ممارساتهم العلمية، كتمهيد بين يدي هذه الموازنة، وذلك ليستيقن القارىء رصانة المتقدمين في نقدهم للأحاديث.

❁ ❁ ❁

(١) توجيه النظر ص٧٤.

المبحث الأول

التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين
في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، وأسباب ذلك

يضم هذا المبحث شرح ما يلي:

- التفريق بين المتقدمين والمتأخرين واقع تاريخي يجب احترامه.
- موقف العلماء من التفريق بين المنهجين.
- أول مناسبة في كتب المصطلح يفرق فيها بين المنهجين.
- اتفاق العلماء على هذا التباين المنهجي.
- ملاحظات استطرادية حول قول أبي الحسن الأندلسي بتميز منهج الفقهاء في نقد الحديث.
- سرد مواضع أخرى من كتب المصطلح استخدم فيها العلماء مصطلحي: «المتقدمون» و«المتأخرون».
- العوامل التاريخية التي أدت إلى وقوع ذلك التباين بينهم.
- الشروط التي وضعت لحفظ الكتب والمدونات، وعناية المتأخرين بها.
- منحى آخر تحولت إليه مرحلة ما بعد الرواية.
- ميدان إبداع المتأخرين في خدمة السنة.

التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، وأسباب ذلك

أ ـ مَن هم المتقدمون ومَن هم المتأخرون من المحدثين؟

ب ـ وما حاجتنا إلى معرفة ذلك في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي؟

ج ـ وهل يصح أن نضفي على المناهج والمفاهيم المتفق عليها لدى المتأخرين شرعية مطلقة لتفسير نصوص المتقدمين وتأويل مصطلحاتهم في مجال التصحيح والتضعيف، أو في مجال الجرح والتعديل؟

د ـ وما مصداقية ذلك التفسير إذا لم تعتبر فيه الخلفية العلمية لتلك المصطلحات، وأساليب أصحابها في استعمالها؟

ومن الجدير بالذكر أن معرفة الإجابة الدقيقة عن هذه التساؤلات أمر لا بد منه لمن يتعامل مع نصوص المتقدمين في مجال التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل، التي تزخر بها مصادر الحديث وكتب الرجال. وذلك لتفادي التلفيق بين المناهج المختلفة عند تحديد مفاهيم المصطلحات ودلالات النصوص ذات الطابع النقدي.

ولذا نرى من الضروري أن نشرح مواقف الأئمة تجاه مسألة التفريق

بين المتقدمين والمتأخرين بوجه عام في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، ثم نسلط الضوء على الأمور التاريخية التي أدت إلى تباين المنهج بينهم في ذلك عموماً، حتى تكون الإجابة على تلك التساؤلات واقعية ودقيقة.

التفريق بين المتقدمين والمتأخرين واقع تاريخي يجب احترامه

سبق لي ذكر مسألة التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في كتابي «نظرات جديدة في علوم الحديث»، لكني أعيدها هنا بشيء من التفصيل لأمرين:

الأول: استدراك بعض النقائص التي دفعت ببعض الإخوة إلى إساءة الظن بنا، وتعكير صفاء هذا الموضوع الذي نحن بحاجة ماسة إلى بلورته وإثرائه، من أجل التحرر من الإشكالات المعقدة كافة حول كثير من أنواع علوم الحديث، وفهم ما تحويه مصطلحاتها من الأبعاد النقدية فهماً صحيحاً متكاملًا، والتأصيل لمنهج المحدثين النقاد في تصحيح الأحاديث وتعليلها، دون خلطه بمناهج الفقهاء وعلماء الكلام والأصول، بإذن الله سبحانه وتعالى.

الأمر الثاني: أن هذه المسألة تشكل نقطة أساسية لموضوع هذا الكتاب.

إن قضية التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، ليست فكرة محدثة كما يتصورها بعضنا، ولا هي بدعة منكرة، ولا هي مجرد خاطرة خطرت ببالنا كما اتهمنا بها بعض آخر، وإنما هي فكرة قديمة نوّه بها قبلنا علماء التحقيق والتدقيق من المتأخرين أنفسهم. وما دعاني إلى إثارتها من جديد إلا إحياء منهج المحدثين النقاد المتقدمين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، بعد أن لمست في كثير من البحوث والدراسات المعاصرة انتهاج منهج ملفق بين منهج المحدثين النقاد وبين منهج الفقهاء وعلماء الأصول، ثم إلصاقه بنقاد الحديث.

موقف العلماء من التفريق بين المنهجين

ونسوق هنا من النصوص ما يحدد لنا بدقة مواقف العلماء تجاه قضية التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف وما يتعلق بهما من القضايا والمسائل.

قال الحافظ الذهبي (رحمه الله تعالى): «يا شيخ ارفق بنفسك والزم الإنصاف ولا تنظر إلى هؤلاء الحفاظ النظر الشَّزْر ولا ترمقنهم بعين النقص، ولا تعتقد فيهم أنهم من جنس محدثي زماننا حاشا وكلا، وليس في كبار محدثي زماننا أحد يبلغ رتبة أولئك في المعرفة فإني أحسبك لفرط هواك تقول بلسان الحال إن أعوزك المقال: من أحمد؟ وما ابن المديني؟ وأي شيء أبو زرعة وأبو داود؟ فاسكت بحلم أو انطق بعلم، فالعلم النافع هو ما جاء عن أمثال هؤلاء ولكن نسبتك إلى أئمة الفقه كنسبة محدثي عصرنا إلى أئمة الحديث فلا نحن ولا أنت، وإنما يعرف الفضل لأهل الفضل ذو الفضل»[1].

ثم قال في ترجمة الإسماعيلي صاحب المستخرج على صحيح البخاري: «صَنَّف (يعني الإسماعيلي) مسندَ عمر رضي الله عنه، طالعته وعلقت منه وابتهرت بحفظ هذا الإمام، وجزمت بأن المتأخرين على إياس من أن يلحقوا المتقدمين»[2].

والجدير بالذكر أن الذهبي قد أدرج الإسماعيلي المتوفى سنة **٣٧١هـ**، من المتقدمين، على الرغم من قوله بأن «الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين ثلاث مائة سنة»[3].

وقال أيضاً: «وهذا في زماننا يعسر نقده على المحدث، فإن أولئك الأئمة، كالبخاري وأبي حاتم وأبي داود عاينوا الأصول وعرفوا عللها، وأما

(١) الحافظ الذهبي، تذكرة الحفاظ ص: ٧٢٦ ـ ٨٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص: ٨٤٩.
(٣) ميزان الاعتدال ١/٤.

نحن فطالت الأسانيد، وفقدت العبارات المتيقنة، وبمثل هذا ونحوه دخل الدَّخَل على الحاكم في تصرفه في المستدرك»[1].

وقال الحافظ ابن حجر: «وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين، وشدة فحصهم، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك، والتسليم لهم فيه، وكل من حكم بصحة الحديث مع ذلك إنما مشى فيه على ظاهر الإسناد، كالترمذي، وكأبي حاتم ابن حبان؛ فإنه أخرجه في صحيحه، وهو معروف بالتساهل في باب النقد، ولا سيما كون الحديث المذكور في فضائل الأعمال»[2].

وقال السخاوي: «ولذا كان الحكم من المتأخرين عسراً جداً، وللنظر فيه مجال، بخلاف الأئمة المتقدمين الذين منحهم الله التبحر في علم الحديث والتوسع في حفظه كشعبة والقطان وابن مهدي ونحوهم وأصحابهم مثل أحمد وابن المديني وابن معين وابن راهويه وطائفة، ثم أصحابهم مثل

---

(١) الموقظة ص: ٤٦ (تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، ط: ٢، سنة ١٤١٢هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت).

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح ٧٢٦/٢ (تحقيق الشيخ ربيع المدخلي، ط: ١، الجامعة الإسلامية)، وأما قول الحافظ ابن حجر في معرض تعقيبه على ابن الصلاح في مسألة التصحيح في العصور المتأخرة: «فيلزم على الأول (يعني قول ابن الصلاح: فآل الأمر إلى الاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة) تصحيح ما ليس بصحيح، لأن كثيراً من الأحاديث التي صححها المتقدمون اطلع غيرهم من الأئمة فيها على علل تحطها عن رتبة الصحة، ولا سيما من كان لا يرى التفرقة بين الصحيح والحسن» (النكت ٢٧٠/١) فيعني به تصحيح المتساهلين من المتقدمين؛ كابن خزيمة وابن حبان والحاكم، دون التعميم على جميع المتقدمين النقاد، ولذا عقبه بقوله: «فكم في كتاب ابن خزيمة من حديث محكوم منه بصحته، وهو لا يرتقي عن رتبة الحسن، وكذا في كتاب ابن حبان، بل وفيما صححه الترمذي من ذلك جملة مع أن الترمذي يفرق بين الصحيح والحسن». ولذا فإن قول الحافظ ابن حجر هذا لا يتعارض مع الذي نقلناه عنه من ضرورة الرجوع إلى تصحيح المتقدمين وتعليلهم، وتسليم الأمر لهم فيهما. والله أعلم.

البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي، وهكذا إلى زمن الدارقطني والبيهقي ولم يجيء بعدهم مساوٍ لهم ولا مقارب أفاده العلائي، وقال: فمتى وجدنا في كلام أحد المتقدمين الحكم به كان معتمداً لما أعطاهم الله من الحفظ الغزير وإن اختلف النقل عنهم عدل إلى الترجيح اهـ[1].

يعني السخاوي بقوله هذا؛ أن تصحيح الحديث أو تعليله بناء على معرفة ما يحيط به من القرائن يصعب على المتأخرين، بخلاف المتقدمين لتبحرهم في علم الحديث وتوسعهم في حفظه.

وقال الحافظ العلائي بعد أن سرد آراء الفقهاء وعلماء الأصول حول مسألة زيادة الثقة: «كلام الأئمة المتقدمين في هذا الفن كعبدالرحمٰن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل والبخاري وأمثالهم يقتضي أن لا يحكم في هذه المسألة ـ يعني زيادة الثقة ـ بحكم كلي، بل عملهم في ذلك دائر على الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند أحدهم في حديث حديث»[2].

وقال الحافظ ابن حجر في المناسبة نفسها: «والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كعبدالرحمٰن بن مهدي ويحيى القطان وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم والنسائي والدارقطني وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها، ولا يعرف عن أحد منهم قبول الزيادة»[3].

وهذه النصوص واضحة وجلية في مدى احترام أئمتنا فكرة التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في مجال الحديث وعلومه، وشعورهم العميق

---

(١) الحافظ السخاوي، فتح المغيث ٢٣٧/١ (الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط٢ سنة ١٣٨٨هـ).

(٢) نقله الحافظ ابن حجر العسقلاني في «النكت على كتاب ابن الصلاح» ٦٠٤/٢، والصنعاني في توضيح الأفكار ٣١٢/١.

(٣) الحافظ ابن حجر، شرح نخبة الفكر ص: ١٣، وانظر أيضاً كتابه «النكت على مقدمة ابن الصلاح» ٦٩٢/٢.

بالفوارق العلمية الآخذة في تبلورها بينهم بقدر كبير في معالجة مسائل علوم الحديث، تنظيراً وتطبيقاً.

كما أن هذه النصوص تحمل إشارة واضحة إلى أن كلمة «المتقدمين» يقصدون بها نقاد الحديث، باستثناء المعروفين منهم بالتساهل في التصحيح: كابن خزيمة وابن حبان والحاكم. بينما يعنون بالمتأخرين غير النقاد ممن كان يقبل الأحاديث ويردها بعد الدارقطني، من الفقهاء وعلماء الكلام وغيرهم ممن ينتهج منهجهم، أو يلفق بينه وبين منهج المحدثين النقاد، كما هو جلي من سياق كلام الحافظ العلائي والحافظ ابن حجر، إذ إنّ تعقيبهما الذي نقلته آنفاً كان بعد سرد آراء علماء الطوائف ـ وهم الفقهاء، وعلماء الكلام والأصول، وعلماء الحديث ـ حول مسألة زيادة الثقة. ولذلك ينبغي أن يكون الحد الفاصل بينهم منهجياً أكثر من كونه زمنياً.

هذا وقد كان استخدام لفظتي «المتقدمين والمتأخرين» مألوفاً في كتب مصطلح الحديث وغيرها، مما يبرهن به على وجود تباين بينهم في استخدام المصطلحات عموماً، الأمر الذي يفرض على الباحث في علوم الحديث أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار عند شرح المصطلحات والنصوص ذات الطابع النقدي، لا سيما في الأنواع التي توسعت مفاهيمها وضوابطها في العصور المتأخرة، كطرق التحمل والأداء، والجرح والتعديل.

أول مناسبة في كتب المصطلح يفرق فيها بين المنهجين

ولعل أول موضع من كتب المصطلح يشد انتباه القراء إلى ضرورة التفريق بين المناهج المختلفة في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي هو مبحث الصحيح.

فقد قال ابن الصلاح: «الصحيح ما اتصل سنده بالعدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة». ثم أشار إلى أن هذا التعريف على منهج أهل الحديث حين قال: «فهذا هو الحديث الذي يحكم

له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث»[١]. وتبعه في ذلك كل من صنف في مصطلح الحديث عموماً، متفقين على أن هذا التعريف إنما هو على منهج المحدثين دون غيرهم من الفقهاء وعلماء الأصول.

وذلك لأن الفقهاء وعلماء الأصول لم يشترطوا في الصحيح أن يكون الحديث خالياً من أسباب الشذوذ والعلة المتفق عليها عند المحدثين. ويتجلى ذلك بوضوح في مسألة زيادة الثقة، ومسألة ما يتفرّد به الثقة من الأحاديث، ومسألة تعارض الوصل والإرسال، وتعارض الوقف والرفع، ومسألتي الشاذ والمنكر؛ إذ كان موقف الفقهاء وعلماء الأصول تجاه هذه المسائل هو قبول ما يرده نقاد الحديث.

ولهذا قال ابن دقيق العيد: ومداره (يعني الصحيح) بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليين على صفة عدالة الراوي في الأفعال مع التيقظ، العدالة المشترطة في قبول الشهادة، على ما قرر في الفقه، فمن لم يقبل المرسل منهم زاد في ذلك أن يكون مسنداً. وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذاً ولا معللاً، وفي هذين الشرطين نظر على مقتضى مذهب الفقهاء، فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء[٢].

وقال أيضاً في شرح الإلمام: «إن لكل من أئمة الفقه والحديث طريقاً غير طريق الآخر، فإن الذي تقتضيه قواعد الأصول والفقه أن العمدة في تصحيح الحديث عدالة الراوي وجزمه بالرواية، ونظرهم يميل إلى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي وعدم غلطه، فمتى حصل ذلك وجاز ألا يكون غلطاً وأمكن الجمع بين روايته ورواية من خالفه بوجه من الوجوه الجائزة لم يترك حديثه. فأما أهل الحديث فإنهم قد يروون الحديث من

(١) علوم الحديث، المشهور بـ«مقدمة ابن الصلاح» ص: ١١ ـ ١٣ (تحقيق نور الدين عتر، ط: ٣، سنة ١٤١٨هـ).

(٢) الاقتراح في بيان الاصطلاح ص: ١٨٦ (تحقيق عارم حسن صبري، ط: ١، سنة ١٤١٧، دار البشائر الإسلامية، بيروت).

رواية الثقات العدول ثم تقوم لهم علل تمنعهم عن الحكم بصحته» وقال الصنعاني معقباً عليه: «وهو صريح في اختلاف الاصطلاحين في مسمى الصحيح من الحديث كما قررناه»[1].

وقال أبو الحسن بن الحصار الأندلسي (٦١١هـ): «إن للمحدثين أغراضاً في طريقهم احتاطوا فيها وبالغوا في الاحتياط، ولا يلزم الفقهاء اتباعهم على ذلك، كتعليلهم الحديث المرفوع بأنه روي موقوفاً أو مرسلًا، وكطعنهم في الراوي إذا انفرد بالحديث أو بزيادة فيه أو لمخالفته من هو أعدل منه، أو أحفظ. وقد يعلم الفقيه صحة الحديث بموافقة الأصول، أو آية من كتاب الله تعالى، فيحمله ذلك على قبول الحديث، والعمل به، واعتقاد صحته، وإذا لم يكن في سنده كذاب فلا بأس بإطلاق القول بصحته إذا وافق كتاب الله تعالى وسائر أصول الشريعة»[2].

وإن كان في قول أبي الحسن الأندلسي بعض المؤاخذات العلمية التي سأبديها قريباً فإن هذه النصوص أفادتنا عموماً بضرورة التفريق بين الفقهاء وعلماء الأصول وبين نقاد الحديث في تنظير قواعد التصحيح والتضعيف وتطبيقاتها، لئلا تكون المفاهيم حولها ملفقة بين مناهجهم المختلفة. ومعلوم أن هذه القواعد إنما تؤخذ عن المحدثين النقاد، دون غيرهم، ويجب التسليم لهم في ذلك؛ ولذا قال الحافظ ابن حجر: «يتبين عظم موقع كلام المتقدمين، وشدة فحصهم، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك، والتسليم لهم فيه»[3].

وقال أيضاً: «... فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة

(١) توضيح الأفكار ٢٣/١.

(٢) نقله الحافظ في كتاب النكت على ابن الصلاح ١٢٨/٢ ـ ١٣١، (مناهج المحدثين ص: ٢٥).

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح ٧٢٦/٢.

المرجوع إليهم بتعليله، فالأولى اتباعه في ذلك كما نتبعه في تصحيح الحديث إذا صححه»[1].

وقال ابن كثير: «أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن (أي في جرح الرواة) فينبغي أن يؤخذ مسلماً من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم، واطلاعهم، واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصفوا بالإنصاف والديانة، والخبرة والنصح، لا سيما إذا أطبقوا على تضعيف الرجل أو كونه متروكاً أو كذاباً، أو نحو ذلك. فالمحدث الماهر لا يتخالجه في مثل هذا وقفة في مواقفهم، لصدقهم وأمانتهم ونصحهم»[2].

وقال السخاوي: فمتى وجدنا في كلام أحد المتقدمين الحكم به كان معتمداً لما أعطاهم الله من الحفظ الغزير وإن اختلف النقل عنهم عدل إلى الترجيح اهـ[3].

وهذا الإمام السبكي يسجل لنا ما صدر من الإمام الجويني ـ وهو أحد أئمة علم الكلام والأصول ـ من بالغ التقدير والاحترام لمنهج المحدثين النقاد في التصحيح والتضعيف، وذلك بعد أن أدرك خطأه في طريقة تصحيحه للأحاديث، والاحتجاج بها، وهذا نصه:

«كان الشيخ أبو محمد قد شرع في كتاب سماه (المحيط) عزم فيه على عدم التقيد بالمذهب، وأنه يقف على مورد الأحاديث لا يعدوها، ويتجنب جانب العصبية للمذاهب فوقع إلى الحافظ أبي بكر البيهقي منه ثلاثة أجزاء، فانتقد عليه أوهاماً حديثية، وبيّن أن الآخذ بالحديث الواقف عنده هو الشافعي، رضي الله تعالى عنه، وأن رغبته عن الأحاديث التي أوردها الشيخ أبو محمد إنما هي لعلل فيها، يعرفها من يتقن صناعة المحدثين».

«فلما وصلت الرسالة إلى الشيخ أبي محمد قال: هذه بركة العلم،

---

(١) النكت ٧١١/٢ .انظر اختصار علوم الحديث ص: ٦٤.
(٢) اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث: ٧٩.
(٣) فتح المغيث ٢٣٧/١، وتوضيح الأفكار ٣٤٤/١، والنكت ٦٠٤/٢ ـ ٦٠٥.

ودعا للبيهقي، وترك إتمام التصنيف، فرضي الله عنهما، لم يكن قصدهما غير الحق والنصيحة للمسلمين، وقد حصل عند البيهقي مما فعله الشيخ أبو محمد أمر عظيم، كما يظهر من كلامه في هذه الرسالة»[1]. اهـ.

ومن المفيد أن ننقل هنا بعض ما ورد عن البيهقي في رسالته المذكورة، يقول:

«وكنت أسمع رغبة الشيخ رضي الله عنه في سماعه الحديث والنظر في كتب أهله، فأشكر إليه، وأشكر الله تعالى عليه، وأقول في نفسي، ثم فيما بين الناس: قد جاء الله عز وجل بمن يرغب في الحديث ويرغب فيه من بين الفقهاء، ويميز فيما يرويه ويحتج به الصحيح من السقيم، من جملة العلماء، وأرجو من الله أن يحيي سنة إمامنا المطلبي في قبول الآثار، حيث أماتها أكثر فقهاء الأمصار بعد من مضى من الأئمة الكبار الذين جمعوا بين نوعي علمي الفقه والأخبار، ثم لم يرضَ بعضهم بالجهل به حتى رأيته حمل العالم به بالوقوع فيه، والإزراء به والضحك منه، وهو مع هذا يعظم صاحب مذهبه ويجله، ويزعم أنه لا يفارق في منصوصاته قوله، ثم يدع في كيفية قبول الحديث ورده طريقته، ولا يسلك فيها سيرته؛ لقلة معرفته بما عرف، وكثرة غفلته عما عليه وقف، هل نظر في كتبه ثم اعتبر باحتياطه في انتقاده لرواة خبره، واعتماده فيمن اشتبه عليه حاله على رواية غيره! فنرى سلوك مذهبه مع دلالة العقل والسمع واجباً على كل من انتصب للفتيا، فإما أن يجتهد في تعلمه، أو يسكت عن الوقوع فيمن يعلمه، ولا يجمع عليه وزران، حيث فاته الأجران، والله المستعان، وعليه التكلان».

«ثم إن بعض أصحاب الشيخ ـ أدام الله عزه ـ وقع إلى هذه الناحية، فعرض علي أجزاء ثلاثة مما أملاه من كتابه المسمى (بالمحيط) فسررت به ورجوت أن يكون الأمر فيما يورده من الأخبار على طريقة من مضى من

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٥/٧٦ ـ ٧٧ للإمام السبكي (تحقيق محمود محمد الطناحي، ط: ١، سنة ١٩٦٧م).

الأئمة الكبار، لائقاً بما خصّ به من علم الأصل والفرع، موافقاً لما ميز به من فضل العلم والورع»[1].

والذي يبدو من مضمون الرسالة المشار إليها آنفاً أن معاصري الإمام البيهقي من فقهاء الشافعية سلكوا في قبول الأحاديث والاحتجاج بها مسلكاً يناهض منهج إمامهم الشافعي وغيره من المتقدمين من أصحاب الحديث والأثر. وعلى الرغم من دفاع الإمام البيهقي عن المحدثين النقاد ومنهجهم في التصحيح والتضعيف، وقبول الإمام الجويني ذلك منه بحفاوة ورحب صدر، فإن اللاحقين من الفقهاء استمروا في تساهلهم في تصحيح الأخبار وقبولها والاحتجاج بها.

ويتجلى ذلك بوضوح بما قاله ابن الجوزي: «فرأيت أن إسعاف الطالب للعلم بمطلوبه يتعين خصوصاً عند قلة الطلاب، لا سيما لعلم النقل، فإنه أعرض عنه بالكلية حتى إن جماعة من الفقهاء يبنون على العلوم الموضوعة»[2]. يعني: أنهم يستدلون بالأحاديث الموضوعة. والله أعلم.

وقال في موضع آخر: «رأيت بضاعة أكثر الفقهاء في الحديث مزجاة، يعول أكثرهم على أحاديث لا تصح، ويعرض عن الصحاح، ويقلد بعضهم بعضاً فيما ينقل»[3].

وقال الإمام النووي «وأما فعل كثيرين من الفقهاء أو أكثرهم ذلك واعتمادهم عليه (يعني ما رواه الضعفاء) فليس بصواب بل قبيح جداً، وذلك لأنه إن كان يعرف ضعفه لم يحل له أن يحتج به، فإنهم متفقون على أنه لا يحتج بالضعيف في الأحكام، وإن كان لا يعرف ضعفه لم يحل له أن يهجم على الاحتجاج به من غير بحث عليه بالتفتيش عنه إن كان عارفاً، أو بسؤال أهل العلم إن لم يكن عارفاً. والله أعلم»[4].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ص: ٨١ ـ ٨٢.

(٢) الموضوعات ٣/١.

(٣) التحقيق في اختلاف الحديث ٣/١.

(٤) شرح النووي لصحيح مسلم ١٢٦/١.

ملاحظات استطرادية حول قول أبي الحسن الأندلسي بتميز منهج الفقهاء في نقد الحديث

وأما ما زعمه أبو الحسن الأندلسي (رحمه الله تعالى) «أن للمحدثين أغراضاً في طريقهم احتاطوا فيها وبالغوا في الاحتياط، ولا يلزم الفقهاء اتباعهم على ذلك، وأن الفقيه قد يعلم صحة الحديث بموافقة الأصول، أو آية من كتاب الله تعالى، فيحمله ذلك على قبول الحديث، والعمل به، واعتقاد صحته، وإذا لم يكن في سنده كذاب فلا بأس بإطلاق القول بصحته إذا وافق كتاب الله تعالى وسائر أصول الشريعة»[1] فيرده ما سبق سرده من نصوص الأئمة. هذا من حيث الجملة.

وأما من حيث التفصيل فقوله: «إن المحدثين بالغوا في الاحتياط» بعيد عن الدقة، وذلك لأن منهج المحدثين في التصحيح والتضعيف لم يكن قائماً على التخمين والاحتياط، وإنما على تتبع القرائن والملابسات، ولذلك فإنهم حين أعلُّوا الحديث المرفوع بالموقوف يعني أن القرائن نبهتهم على أن رفع الحديث خطأ، وليس لمجرد وجود المخالفة بين الموقوف والمرفوع، أو بين المتصل والمرسل، وليس لأنهم مبالغون في الاحتياط، ويمكن أن نصفه بذلك إذا كان منهجهم في ذلك مجرد تخمين وظن، دون تعويل على القرائن والملابسات.

وأما طعنهم في الراوي فليس كما قال الأندلسي: إذا انفرد بالحديث أو بزيادة فيه أو لمخالفته من هو أعدل منه، أو أحفظ، يطعن فيه النقاد، وإنما طعنوا فيه لكثرة مخالفته الصواب وكثرة تفرده بما ليس له أصل، وليس لمجرد أنه قد خالف من هو أعدل منه، دون لجوء إلى ما يحف به من القرائن.

وأما الجملة الأخيرة فتعد غريبة منه رحمه الله تعالى، وهي وليدة خلط بين قضيتين مختلفتين تتميز كل منهما عن الآخر بالضوابط، إذ موافقة القول

---

(١) نقله الحافظ في كتاب النكت على ابن الصلاح ١٢٨/٢ ـ ١٣١ (مناهج المحدثين ص: ٢٥).

المنقول عن النبي ﷺ الأصول أو الآية القرآنية لا تعني أن النبي ﷺ قد قاله بالضرورة، والذي ذكره أبو الحسن الأندلسي إنما هو من حيث محتوى النص، فسلامته من الخلل تتم بانسجامه مع الأصل الثابت أو الإجماع، وأما من حيث روايته وإضافته إلى شخص ما فينبغي أن يكون خاضعاً لقواعد النقل والرواية. وبمجرد أن يكون نص ما قد وافق الآية القرآنية لا يكون النبي ﷺ قد قاله بالضرورة إذا لم يكن من رواية الكذاب.

ومن المعلوم أن النقل له قواعد وضوابط، كما للعقل قواعد وضوابط، ولا ينبغي إخضاع أحدهما لقواعد الآخر إلا في حالات معينة وبطريقة علمية منهجية، وبالتالي فما لا يمنع العقل وقوعه لا يلزم إضافته إلى شخص، ما لم يثبت عنه نقلاً، وكيف إذا كان الأمر يتصل بالنبي ﷺ، فإن الخطب فيه جلل، والعاقبة وخيمة.

وعلى كل فقد ظهر جلياً مما سبق أن أئمة الفقه والأصول كانوا يقعدون القواعد ويُنظِّرون المسائل فيما يخص التصحيح والتعليل والقبول والرد والجرح والتعديل وفق ما يقتضيه التجويز العقلي المجرد، كما سبق الإشارة إلى ذلك في نص الإمام ابن دقيق العيد، وكذا نص أبي الحسن الأندلسي، وبالتالي يكون من الإنصاف العلمي أن لا يعد ذلك منهجاً علمياً يوازي منهج المحدثين النقاد.

وربما نجد في نصوص بعض المتأخرين أن المحدثين يضعفون الأحاديث لعلة غير قادحة، وأنهم يضعفون الحديث لاختلاف رواته على شيوخهم في اسم الصحابي، ويعدون مثل هذا الاختلاف علة تقدح في صحة الحديث. وأما الفقهاء فلا يعدونه علة قادحة لأن الحديث في جميع الاحتمالات يكون من رواية الصحابي، ولا يضر الإبهام في اسمه لثبوت عدالة الصحابة، مما يوهم القارىء المستعجل أن الفقهاء هم في غاية من الدقة في التصحيح والتضعيف. أقول: كلا ثم كلا؛ فإن ذلك النوع من الخلاف لن يكون مقياساً لمعرفة دقة الفقهاء في التصحيح والتضعيف ومرونتهم في ذلك، وهذا في الواقع أمر سهل، بل لا يرد أحد من النقاد

الأحاديث من أجله، وإنما يرفض فقط أن يحدد الراوي بأنه فلان؛ لوقوع اضطراب حوله، دون أن يقدح ذلك في صحة الحديث.

وأما الخلاف الجوهري المتمثل في كون الحديث موقوفاً أو مرفوعاً، أو كون الحديث مرسلاً أو متصلاً، أو كون الحديث بزيادة أو بدونها فيعد ذلك كله من العلل القادحة، فقط إذا توفرت القرائن على أن رفعه أو وصله أو زيادته خطأ محض من راويه أياً كان هذا الراوي، ولم يكن ذلك مبنياً على مجرد تخمين، أو تجويز عقلي.

في حين يعد الفقهاء هذا النوع من الاختلاف عللاً غير قادحة؛ نظراً لكون راوي ذلك ثقة أو صدوقاً، وأن الزيادة منه مقبولة عندهم إذ كانوا يجوزون عقلياً صدور ذلك من النبي ﷺ صارفين النظر عما يحيط بتلك الزيادات من ملابسات وقرائن. ولذا فعلى المنصف أن يتأمل: أي منهج يتسم بالدقة المتناهية التي تقتضيها مكانة السنة النبوية؛ منهج المحدثين النقاد الذي يقوم على تتبع القرائن والملابسات؟ أو منهج الفقهاء والأصوليين الذي يعتمد على التجويز العقلي[1]؟

وفي ضوء ما سبق ذكره يمكن لنا القول: من كان منهجه في التصحيح والتضعيف هو النظر في عدالة الراوي واتصال السند فهو على طريقة الفقهاء، وعليه جرى عمل كثير من المتأخرين من أهل الحديث عموماً، وهو ظاهر لكل من يتتبع كتب الفقه وأحاديث الأحكام، وكتب التخريجات، وكذلك المعاصرون ينتهجون المنهج نفسه، كما نرى ذلك في كثير من بحوثهم ودراساتهم. غير أنهم يتفاوتون في ذلك بقدر ممارستهم بمنهج المحدثين النقاد. وستأتي لذلك نماذج عديدة عند الموازنة، إن شاء الله تعالى.

هذا وقد تبلور التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في تقعيد قواعد القبول والرد في مناسبات أخرى في علوم الحديث، كمبحث تعارض

---

(١) هذا الموضوع مشروح بتفاصيل دقيقة في كتاب جديد للمؤلف عنوانه «كيف ندرس علوم الحديث».

الوصل والإرسال، وتعارض الوقف والرفع، ومبحث زيادة الثقة، ومبحث الاستخراج، ومبحث الشاذ والمنكر.

يقول الحافظ العلائي في صدد بيان هذا التباين:

«فأما إذا كان رجال الإسناد متكافئين في الحفظ أو العدد، أو كان من أسنده أو رفعه دون من أرسله أو وقفه في شيء من ذلك، مع أن كلهم ثقات محتج بهم، فههنا مجال النظر واختلاف أئمة الحديث والفقهاء».

«فالذي يسلكه كثير من أهل الحديث بل غالبهم جعل ذلك علة مانعة من الحكم بصحة الحديث مطلقاً، فيرجعون إلى الترجيح لإحدى الروايتين على الأخرى، فمتى اعتضدت إحدى الطريقين بشيء من وجوه الترجيح حكموا لها، وإلا توقفوا عن الحديث وعللوه بذلك، ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن الذي أكثر من الطرق والروايات؛ ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده».

«وأما أئمة الفقه والأصول، فإنهم جعلوا إسناد الحديث ورفعه كالزيادة في متنه يعني كما تقدّم تفصيله عنهم. ويلزم على ذلك قبول الحديث الشاذ كما تقدم»(١).

وقال الحافظ ابن حجر: «وهذا (يعني قبول زيادة الثقة) قول جماعة من أئمة الفقه والأصول، وجرى على هذا الشيخ محيي الدين النووي في مصنفاته»(٢).

وقال الحافظ العلائي: «فهذا (قبول زيادة الثقة) كلام أئمة الأصول ممن وقفت عليه، وأما أئمة الحديث فالمتقدمون منهم كيحيى بن سعيد

---

(١) نقله الحافظ في النكت على كتاب ابن الصلاح ـ النوع الثامن عشر: معرفة العلل ـ ٧١٢/٢.

(٢) المصدر السابق ـ في النوع السادس عشر: معرفة زيادات الثقات ـ ٦٨٨/٢.

القطان وعبدالرحمٰن بن مهدي، ومن بعدهما كعلي بن المديني وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وهذه الطبقة، وكذلك من بعدهم كالبخاري وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين ومسلم والنسائي والترمذي وأمثالهم، ثم الدارقطني والخليلي، كل هؤلاء يقتضي تصرفهم في الزيادة قبولاً ورداً الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث، ولا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث، وهذا هو الحق والصواب كما سنبينه إن شاء الله تعالى»[1] ثم استثنى العلائي منهم الإمام الحاكم وابن حبان لتساهلهما في التصحيح.

وهٰذه النصوص كلها واضحة وجلية في التفريق بين المتقدمين والمتأخرين في مسألة التصحيح والتضعيف وما يلحق بهما من المسائل والضوابط، وأن المتقدمين هم نقاد الحديث، وأن المتأخرين هم الفقهاء وعلماء الكلام والأصول ومن تبعهم في المنهج من أهل الحديث، دون النظر إلى الفاصل الزمني في التفريق.

ولذا أطلق السخاوي بقوله السابق: «ولذا كان الحكم من المتأخرين عسراً جداً، وللنظر فيه مجال، بخلاف الأئمة المتقدمين الذين منحهم الله التبحر في علم الحديث والتوسع في حفظه كشعبة والقطان وابن مهدي ونحوهم وأصحابهم مثل أحمد وابن المديني وابن معين وابن راهويه وطائفة، ثم أصحابهم مثل البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي، وهكذا إلى زمن الدارقطني والبيهقي، ولم يجىء بعدهم مساو لهم ولا مقارب»[2].

ومن هنا يتجلى وهاء ما ذكره الشيخ عبدالفتاح أبو غدة (رحمة الله عليه) في سبيل دفاعه عن حديث عون بن عبدالله الخزار عن مالك عن الزهري عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً موضوع ترك رفع اليدين في غير

---

(١) نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد ص: ٢٠٩ ـ ٢١٠ (تحقيق بدر بن عبدالله، ط: ١، سنة ١٤١٦هـ، دار ابن الجوزي).

(٢) فتح المغيث ٢٣٧/١، وتوضيح الأفكار ٣٤٤/١، والنكت ٦٠٤/٢ ـ ٦٠٥.

تكبيرة الإحرام، وعن صحته، مع أن الراوي قد انفرد به مخالفاً للثابت عن مالك ثم عن الزهري ثم عن نافع ثم عن ابن عمر ثم عن النبي ﷺ، ونصّ بعض النقاد على أنه باطل، وأوضح ذلك الشيخ الألباني رحمة الله عليه، كما سيأتي تفصيل ذلك في قسم الموازنة إن شاء الله تعالى.

بيان مواضع أخرى من كتب المصطلح استخدم فيها العلماء مصطلحي «المتقدمون» و«المتأخرون»

كتب المصطلح تزخر بلفظي المتقدمون والمتأخرون في كثير من المسائل، ومنها طرق التحمل والأداء، والجرح والتعديل، حيث كان هذان الموضوعان محل عناية لدى المتأخرين، على الرغم من اختلاف تخصصاتهم العلمية وتوجهاتهم الفكرية، إذ الأولى تشكل نظم التعليم التي من شأنها أن تطور وفق مقتضيات العصر، ويتأثر بذلك جميع العلوم. وأما الثاني فدخل فيها الفقهاء والأصوليون من باب مسألة الشهادة، وأطنبوا فيها حتى تعرضت لخلط الآراء القديمة والجديدة، ومعلوم أن معظم المؤلفين في كتب المصطلح هم أصحاب تخصص فقهي أو أصولي أو تاريخي مع وجود تفاوت كبير فيما بينهم من حيث الفهم والممارسة والاهتمام.

استعمال مصطلحي «المتقدمون» و«المتأخرون» أمر شائع في كتب المصطلح

وأسرد هنا ـ على سبيل المثال دون استيعاب ـ تلك المواضع التي ورد فيها مصطلحا «المتقدمون» و«المتأخرون» من غير ترتيب موضوعي لها، أو توضيح ملابسات تلك المسائل التي تعرضت للتباين المنهجي بينهم، إذ الغاية هي مجرد عرض لهذه المواضع ليقف القارىء على أنني لم أحدث شيئاً جديداً في قضية التفريق بين المقدمين والمتأخرين. وأنا على يقين أن القارىء على علم بذلك.

١ ـ قال الحافظ ابن حجر (رحمه الله تعالى): «وكذا خصصوا (الإنباء) بـ(الإجازة) التي يشافه بها الشيخ من يجيزه، وكل هذا مستحسن

وليس بواجب عندهم، وإنما أرادوا التمييز بين أحوال التحمل، وظنّ بعضهم أن ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج له وعليه بما لا طائل تحته. نعم يحتاج المتأخرون إلى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط، لأنه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج إلى الإتيان بقرينة تدل على مراده وإلا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز بعد تقرير الاصطلاح، فيحمل ما يرد من ألفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين»[1].

٢ ـ وقال أيضاً: «والإنباء بمعنى الإخبار عند المتقدمين جزماً»[2].

٣ ـ وقال أيضاً: «قوله (أنبأنا أبو إسحاق) كذا هو بلفظ الإنباء، وهو في عرف المتقدمين بمعنى الإخبار والتحديث وهذا منه»[3].

٤ ـ وقال أيضاً: «وهذا اختيار أبي جعفر الطبري من المتقدمين، ورجحه ابن المرابط وعياض ومن تبعه، ونصره ابن تيمية وجماعة من المتأخرين، واستشهدوا له بحديث قيلة بنت مخرمة»[4]. يلاحظ أن موضوع هذا النص فيما يخص تأويل حديث عذاب الميت ببكاء أهله.

٥ ـ وقال ابن الصلاح: «التحديد بخمس هو الذي استقر عليه عمل أهل الحديث المتأخرين، فيكتبون لابن خمس فصاعداً (سمع)، ولمن لم يبلغها (حضر) أو (أحضر)»[5]، ونقله عنه اللاحقون في كتب المصطلح.

٦ ـ وقال السخاوي: «فاعلم أنه قد تقدّم اغتفار الكلمة والكلمتين، يعني سواء أخلتا أو إحداهما بفهم الباقي، لا لأن فهم المعنى لا يشترط، وسواء كان يعرفهما أم لا، والظاهر أن هذا بالنسبة إلى الأزمان المتأخرة،

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ١/١٤٥.
(٢) المصدر السابق ٥/٤٠٠.
(٣) المصدر السابق ٢/٥٦٣.
(٤) المصدر السابق ٣/١٥٥.
(٥) مقدمة ابن الصلاح ص: ١٣٠.

وإلا ففي غير موضع من كتاب النسائي، يقول: (وذكر كلمة معناها كذا) لكونه فيما يظهر لم يسمعها جيداً وعلمها)(١).

٧ ـ وقال أيضاً: «وخصّ بعضهم الاستواء بالأزمان المتأخرة التي حصل التسامح فيها في السماع بالنسبة للمتقدمين لكونه آل لتسلسل السند إذ هو حاصل بالإجازة»(٢).

٨ ـ وقال أيضاً نقلًا عن أبي العلاء الحسن بن أحمد الهمداني العطار: «لم أرَ في اصطلاح المتقدمين من ذلك شيئاً، غير أن نفراً من المتأخرين استعملوا هذه الألفاظ، ولم يروا بها بأساً، ورأوا أن التخصيص والتعميم في هذا سواء»(٣).

٩ ـ وقال في موضع آخر نقلًا عن (توضيح النخبة): «إن القول بها توسع غير مرضي، لأن الإجازة الخاصة المعينة مختلف في صحتها اختلافاً قوياً عند القدماء، وإن كان العمل استقر على اعتبارها عند المتأخرين فهي دون السماع بالاتفاق»(٤).

١٠ ـ وقال أيضاً: «وهذه الألفاظ إن كثر استعمالها لذلك بين المتأخرين من بعد الخمسمائة وهلم جراً فما سلم من استعمالها مطلقاً من الإيهام وطرف من التدليس، أما المشافهة فتوهم مشافهة بالتحديث، وأما الكتابة فتوهم أنه كتب إليه بذلك الحديث بعينه، كما يفعله المتقدمون»(٥).

١١ ـ وفي ٢/١١٩: «نعم اصطلح قوم من المتأخرين على إطلاقها فيها» (يعني لفظة «أنبأنا» في الإجازة) إلى أن قال: «وراعى في التعبير به

---

(١) فتح المغيث ٢/٤٨.
(٢) المصدر السابق ٢/٥٨.
(٣) المصدر السابق ٢/٦٨.
(٤) المصدر السابق ٢/٧٣.
(٥) المصدر السابق ٢/١١٨.

عن الإجازة اصطلاح المتأخرين، لا سيما ولم يكن الاصطلاح بذلك انتشر».

١٢ - وفي ١٣٢/٢ «لكن إذا صحّ عند أحد من المتقدمين كما عليه ابن الصلاح، أو المتأخرين على المختار ما حصل الإعلام به من الحديث حصل الوثوق به».

١٣ - وفي ٢٠٦/٢: «وكذا خصّ بعض المتشددين الجواز بما إذا لم يخرج الكتاب عن يده بعارية أو غيرها، قال بعضهم: وهو احتياط حسن يقرب منه صنيع المتقدمين أو جلهم في المكاتبة».

١٤ - وقال في ٢٠٨/٢: «فإن تحديث المتقدمين من كتبهم مصاحب غالباً بالضبط والإتقان الذي يزول به الخلل، حتى إن الحاكم أدرج في المجروحين من تساهل في الرواية من نسخ مشتراة أو مستعارة غير مقابلة لتوهمهم الصدق في الرواية منها بخلاف المتأخرين في ذلك فهو غالباً عري عن الضبط والإتقان، وإن نوقش في أصله كما تقرر في محله».

١٥ - وفي ٢٤٩/٢: «وإن اصطلح المتأخرون على التصرف في أسماء الرواة وأنسابهم بالزيادة والنقص وبزيادة تعيين تاريخ السماع» إلى أن قال: «وهو توسع أشار ابن دقيق العيد إلى منعه».

١٦ - وفي ٢٥٦/٢: كما جوّزه (يعني تقديم المتن على السند) بعض المتقدمين من المحدثين، وكلام أحمد يشعر به، فإن أبا داود سأله هل لمن سمع كذلك أن يؤلف بينهما؟ قال: نعم، وبه صرّح ابن كثير من المتأخرين فقال: الأشبه عندي جوازه».

١٧ - وفي ٢٦٩/٢: «وفعله (يعني أن يجمع بين الروايات مع بيان الفروق فيما بينها) من المتأخرين عياض فقال في الشفاء: وعن عائشة والحسن وأبي سعيد وغيرهم في صفة النبي ﷺ وبعضهم يزيد على بعض».

١٨ ـ وفي ٢٨١/٢: «وقد فعله جماعة من المتأخرين، وبالغ بعض المتساهلين فكان يقرأ عليه الماشي حال كونه راكباً، وذلك قبيح منهما».

١٩ ـ وفي ٢٨٣/٢: «وكذلك الشافعي قد أُخذ عنه العلم في سن الحداثة وانتصب لذلك، في آخرين من الأئمة المتقدمين والمتأخرين».

٢٠ ـ وفي ٢٩٢/٢: «واعلم أن القراء في هذه الأعصار المتأخرة، بل وحكاه ابن دقيق العيد أيضاً قد تسامحوا في ذلك وصار القارىء يستعجل استعجالاً يمنع السامع من إدراك حروف كثيرة، بل كلمات، وقد اختلف السلف في ذلك».

٢١ ـ وفي ١٨/٣ ـ ١٩: «وعلو الصفة عند أئمة الحديث بالأندلس أرجح من علو المسافة، خلافاً للمشارقة، يعني المتأخرين، ولأجل هذا قال العماد بن كثير: إنه نوع قليل الجدوى بالنسبة إلى باقي الفنون، ونحوه قول شيخنا: وقد عظمت رغبة المتأخرين فيه حتى غلب ذلك على كثير منهم بحيث أهملوا الاشتغال بما هو أهم منه»، ثم نقل عن ابن دقيق العيد قوله: «وقد عظمت رغبة المتأخرين في طلب العلو، حتى كان سبباً لخلل كثير في الصنعة، ولم يكن فيه إلا الإعراض عمن طلب العلم بنفسه بتمييزه إلى من أجلس صغيراً، لا تمييز له ولا ضبط ولا فهم، طلباً للعلو وتقدم السماع».

٢٢ ـ وفي ٢٦/٣: «لو جمع بين سندين أحدهما أعلى بأيهما يبدأ فجمهور المتأخرين يبدؤون بالأنزل ليكون لإيراد الأعلى بعده فرحة، وأكثر المتقدمين بالأعلى لشرفه». ثم أورد لذلك الأمثلة من صحيح البخاري وصحيح مسلم.

وهذه النصوص كلها توضح وقوع فوارق منهجية لافتة الانتباه بين المتقدمين والمتأخرين فيما يخص طرق التحمل والأداء، وأن مصطلح «المتأخرين» هنا يشمل جميع علماء الطوائف الثلاث: أئمة الفقه، وأئمة الأصول والكلام، وأهل الحديث، كما يظهر ذلك لمن يتتبع مبحث طرق

التحمل والأداء وما يتعلق بهما من مسائل في كتب المصطلح، حيث إن حضور هؤلاء الأئمة جميعاً في تقعيد ما يتعلق بها واضح وجلي، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وأبو الفتح سليم الرازي (ت٤٤٧هـ)، وأبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، وابن الصباغ (ت٤٧٧هـ)، وأبو إسحاق الاسفرائيني (ت٤١٨هـ)، وأبو الوليد سليمان بن خلف الباجي وإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، والمازري، والماوردي (ت٤٥٠هـ)، وغيرهم ممن عاصر الحافظين المشهورين: البيهقي (ت٤٥٨هـ)، والخطيب البغدادي (ت٤٦٠هـ)، ولاحقيهما كالآمدي (ت٦٣١هـ)، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ).

وأما الموضوعات الأخرى التي نصّ فيها العلماء على تباين منهجي بين المتقدمين والمتأخرين فهي كالآتي: قال السخاوي: «ولا شك أن في المتكلمين في ذلك من المتأخرين من كان من الورع بمكان كالحافظ عبدالغني صاحب الكمال في معرفة الرجال المخرج لهم في الكتب الستة، الذي هذّبه المزي وصار كتاباً حافلاً، عليه معول من جاء بعده، واختصره شيخنا وغيره، ومن المتقدمين من لم يشك في ورعه كالإمام أحمد»[1].

٢٣ ـ وقال أيضاً: «قد شغف جماعة من المتأخرين القائلين بالتاريخ وما أشبهه كالذهبي ثم شيخنا بذكر المعائب ولو لم يكن المعاب من أهل الرواية، وذلك غيبة محضاً»[2].

٢٤ ـ وقال أيضاً: «لعل ابن معين لا يدري ما الفلسفة، فإنه ليس من أهلها، ولذا كان الجهل بالعلوم ومراتبها والحق والباطل منها أحد الأوجه الخمسة التي تدخل الآفة منها في ذلك، كما ذكره ابن دقيق العيد، وقال: إنه محتاج إليه في المتأخرين أكثر لأن الناس انتشرت بينهم أنواع من العلوم المتقدمة والمتأخرة حتى علوم الأوائل..» إلى أن قال: «والمتقدمون قد استراحوا من هذا لعدم شيوع هذه الأمور في زمانهم»[3].

---

(١) فتح المغيث ٣/٣٢٣.

(٢) فتح المغيث ٣/٣٢٤.

(٣) المصدر السابق وفي ٣/٣٢٧.

٢٥ ـ وفي ٣/٣٦٠: «فنِسَبُ الأكثرِ من المتأخرين منهم كما كانت العجم تنسب للأوطان، وهذا وإن وقع في المتقدمين أيضاً فهو قليل، كما أنه يقع في المتأخرين أيضاً النسبة إلى القبائل بقلة».

٢٦ ـ وقال السخاوي: «ليس يمكن في عصرنا (يعني التصحيح والتحسين)، بل جنح لمنع الحكم بكل منهما في الأعصار المتأخرة الشاملة له، واقتصر فيهما على ما نص عليه الأئمة في تصانيفهم المعتمدة التي يؤمن فيها لشهرتها من التغيير والتحريف، محتجاً بأنه ما من إسناد إلا في روايته من اعتمد على ما في كتابه عرياً عن الضبط والإتقان»[١].

٢٧ ـ وقال أيضاً: «لكن قد وافق اختيار ابن الصلاح جماعة من المتأخرين»[٢].

٢٨ ـ وقال أيضاً: «وبسعيد (يعني سعيد بن المسيب الذي روي عنه أنه لا يحتج بالمرسل) يرد على ابن جرير الطبري من المتقدمين، وابن الحاجب من المتأخرين ادعاءهما إجماع التابعين على قبوله (أي المرسل)»[٣].

٢٩ ـ وقال أيضاً: «إن ما تقدم في كون (عن) وما أشبهها محمولًا على السماع، والحكم له بالاتصال بالشرطين المذكورين، هو في المتقدمين خاصة، وإلا فقد قال ابن الصلاح: لا أرى الحكم يستمر بعدهم فيما وجد من المصنفين في تصانيفهم مما ذكروه عن مشايخهم قائلين فيه (ذكر فلان) (قال فلان) ونحو ذلك، أي فليس له حكم الاتصال إلا إن كان له من شيخه إجازة»[٤]، إلى أن قال في ١٦٣: «وكثر بين المنتسبين إلى الحديث استعمال (عن) في ذا الزمن المتأخر أي بعد الخمسمائة إجازة».

---

(١) فتح المغيث ١/٤٤.

(٢) المصدر السابق ١/٥١.

(٣) المصدر السابق ١/١٣٦.

(٤) المصدر السابق ١/١٦٢.

٣٠ ـ وقال في ١٦٦/١ من فتح المغيث: «وإلا فالحق حسب الاستقراء من صنيع متقدمي الفن، كابن مهدي والقطان وأحمد والبخاري عدم المراد حكم كلي، بل ذلك دائر مع الترجيح، فتارة يترجح الوصل وتارة الإرسال وتارة يترجح عدد الذوات على الصفات، وتارة العكس، ومن راجع أحكامهم الجزئية تبين له ذلك... إلى أن قال: ويتأيد كل ذلك بتقديم البخاري نفسه للإرسال في أحاديث أخر لقرائن قامت عنده.. هذا حاصل ما أفاده شيخنا مع زيادة وسبقه لكون ذلك مقتضى كلام الأئمة العلائي ومن قبله ابن دقيق العيد وغيرهما».

٣١ ـ وفي ٢٢٢/١: ولذا حكم غير واحد من الحفاظ كالنووي في الخلاصة وابن عبدالهادي وغيره من المتأخرين باضطراب سنده».

٣٢ ـ وفي ٣٣٣/١: الثالث عشر: في عدم مراعاة ما تقدم في الأزمان المتأخرة وأعرضوا أي المحدثون فضلًا عن غيرهم في هذه الدهور المتأخرة عن اعتبار اجتماع هذه الأمور التي شرحت فيما مضى في الراوي وضبطه فلم يتقيدوا بها في عملهم لعسرها وتعذر الوفاء بها، بل استقر الحال بينهم على اعتبار بعضها..».

٣٣ ـ قال الحافظ السيوطي نقلًا عن الحافظ العراقي: «وهو الذي عليه عمل أهل الحديث، فقد صحح جماعة من المتأخرين أحاديث لم نجد لمن تقدمهم فيها تصحيحاً: فمن المعصارين لابن الصلاح أبو الحسن ابن القطان الفاسي صاحب كتاب (الوهم والإيهام) صحح فيه حديث ابن عمر أنه كان يتوضأ ونعلاه في رجليه ويمسح عليهما، ومنهم الحافظ ضياء الدين المقدسي جمع كتاباً سماه (المختارة) التزم فيه الصحة، وصحح الحافظ زكي الدين المنذري، ثم صحح الطبقة التي تلي هذه فصحح الحافظ شرف الدين الدمياطي، ثم تقي الدين السبكي، قال: ولم يزل ذلك دأب من بلغ أهلية ذلك منهم، إلا أن منهم من لا يقبل ذلك

منهم، وكذا كان المتقدمون ربما صحح بعضهم شيئاً فأنكر عليه تصحيحه»[١].

٣٤ ـ وقال أيضاً: «لكن قد يقوى ما ذهب إليه ابن الصلاح بوجه آخر، وهو ضعف نظر المتأخرين بالنسبة إلى المتقدمين»[٢].

٣٥ ـ وقال أيضاً نقلًا عن ابن الصلاح: «وفيما قاله مسلم نظر، قال: ولا أرى هذا الحكم يستمر بعد المتقدمين فيما وجد من المصنفين في تصانيفهم مما ذكروه عن مشايخهم قائلين فيه: (ذكر فلان) أو (قال فلان) أي فليس له حكم الاتصال»[٣].

٣٦ ـ وقال أيضاً: «والذي عليه عمل غير واحد من المتأخرين كابن دقيق العيد والمزي أن لذلك حكم العنعنة»[٤].

٣٧ ـ وقال في ص: ١٨٠ من تدريب الراوي: «من الأمور المهمة تحرير الفرق بين الرواية والشهادة، وقد خاض فيه المتأخرون».

وفي ص١٨١: «فالمختار عند المتأخرين أنه إن كان جازماً بنفيه بأن قال ما رويته أو كذب علي، ونحوه وجب رده لتعارض قولهما مع أن الجاحد هو الأصل».

٣٩ ـ وقال الحافظ ابن حجر: «تنبيه: حاصل كلام المصنف أن للفظ (عن) ثلاثة أحوال: أحدها أنها بمنزلة (حدثنا) و(أخبرنا) بالشرط السابق، الثاني: أنها ليست بتلك المنزلة إذا صدرت (عن) عن مدلس، وهاتان الحالتان مختصتان بالمتقدمين، وأما المتأخرون وهم من بعد الخمسمائة وهلم جراً فاصطلحوا عليها للإجازة، فهي بمنزلة أخبرنا»[٥].

---

(١) تدريب الراوي، ص: ٧١ (دار الكتب العلمية، سنة ١٤١٧هـ، بيروت).

(٢) المصدر السابق، ص: ٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص: ١١٤.

(٤) المصدر السابق، ص: ١١٧.

(٥) النكت على كتاب ابن الصلاح ـ النوع الحادي عشر: المعضل ـ ٢/٥٨٦.

٤٠ ـ وقال أيضاً: «وقد أفرط بعض المتأخرين فجعل الانقطاع قيداً في تعريف المعلول، فقرأت في (المقنع) للشيخ سراج الدين ابن الملقن، قال: (ذكر ابن حبيش في كتاب علوم الحديث: أن المعلول أن يروي عمن لم يجتمع به كمن تتقدم وفاته عن ميلاد من يروي عنه، أو تختلف جهتهما؛ كأن يروي الخراساني مثلًا عن المغربي، ولا ينقل أن أحدهما رحل عن بلده»[(١)].

٤١ ـ ونختم هذا بما قاله العلامة محمد أنور شاه الكشميري في كتابه فيض الباري، وهذا نصه:

٤٢ ـ «وليعلم أن تحسين المتأخرين، وتصحيحهم، لا يوازي تحسين المتقدمين، فإنهم كانوا أعرف بحال الرواة لقرب عهدهم بهم، فكانوا يحكمون ما يحكمون به، بعد تثبت تام، ومعرفة جزئية، أما المتأخرون فليس عندهم من أمرهم غير الأثر بعد العين، فلا يحكمون إلا بعد مطالعة أحوالهم في الأوراق، وأنت تعلم أنه كم من فرق بين المجرب والحكيم، وما يغني السواد الذي في البياض عند المتأخرين، عما عند المتقدمين من العلم على أحوالهم، كالعيان، فإنهم أدركوا الرواة بأنفسهم، فاستغنوا عن التساؤل، والأخذ عن أفواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس، فبهم العبرة، وحينئذ إن وجدت النووي مثلًا يتكلم في حديث، والترمذي يحسنه، فعليك بما ذهب إليه الترمذي، ولم يحسن الحافظ في عدم قبول تحسين الترمذي، فإن مبناه على القواعد لا غير، وحكم الترمذي يبني على الذوق والوجدان الصحيح، وإن هذا هو العلم، وإنما الضوابط عصا الأعمى»[(٢)].

هكذا تضافرت النصوص على استخدام مصطلحي «المتقدمون والمتأخرون» مؤكدة بأهمية التفريق بين المناهج المختلفة في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، ونحن إذ نطرح ذلك من جديد فإننا نقصد بذلك بلورة هذه الفكرة، لضرورة العودة إلى منهج المتقدمين في معرفة

---

(١) المصدر السابق ـ النوع الثامن عشر: العلل ـ ٧٤٦/٢.

(٢) فيض الباري ٤١٤/٤، ٤١٥.

صحة الحديث وضعفه، وتحديد معاني المصطلحات التي استخدموها في مجال النقد، أو الجرح والتعديل، مستعيناً في ذلك بالتعريفات التي ذكرها المتأخرون في كتب المصطلح.

والذي أثار غرابتي وعجبي أن المناوئين لمسألة التفريق بين المتقدمين والمتأخرين كانوا يفرقون بينهم، ويستخدمون هذين المصطلحين بين حين وآخر عند تناولهم مسائل علوم الحديث؛ لقد سمعت من بعض الشيوخ يصف هذا المنهج بأنه محدث وبدعة في الدين، وفي الوقت ذاته يفرق بينهم عشرات المرات في تحرير معنى الحسن وغيره من مسائل علوم الحديث.

وفي ضوء ما تقدم من النصوص نستطيع أن نلخص ما يلي:

١ ـ ورد في بعض النصوص ما ينص على أن الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو الخمسمائة سنة الهجرية.

٢ ـ وكان موقف العلماء موحداً حول وجود تباين جوهري بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف.

٣ ـ الأسماء الواردة في قائمة المتقدمين هم: شعبة والقطان وابن مهدي ونحوهم، وأصحابهم مثل أحمد وابن المديني وابن معين وابن راهويه وطائفة، ثم أصحابهم مثل البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وهكذا إلى زمن الدارقطني والخليلي والبيهقي.

٤ ـ فاتضح بذلك أن البيهقي هو خاتمة المتقدمين.

٥ ـ وأن هذه الأسماء إنما ذكرت على سبيل المثال لا على سبيل الحصر.

٦ ـ ويبرهن بذكر هذه الأسماء على أن قصدهم بالمتقدمين هم نقاد الحديث.

٧ ـ وأدرج الذهبي الإسماعيلي (ت٣٧١هـ) في زمرة المتقدمين، رغم قول الذهبي بأن الحد الفاصل بينهم هو القرن الثالث الهجري.

٨ ـ وأن الأسماء الواردة في قائمة المتأخرين هي: ابن المرابط، وعياض، وابن تيمية، وابن كثير، وعبدالغني صاحب الكمال، والذهبي، والحافظ ابن حجر، وابن الصلاح، وابن الحاجب، والنووي، وابن عبدالهادي، وابن القطان الفاسي، وضياء الدين المقدسي، وزكي الدين المنذري، وشرف الدين الدمياطي، وتقي الدين السبكي، وابن دقيق العيد، والمزي.

٩ ـ وتضم هذه القائمة ـ كما ترى ـ أهل الحديث وأهل الفقه والأصول. وأطلق عليهم جميعاً مصطلح «المتأخرين».

١٠ ـ صرح السيوطي بضعف نظر المتأخرين بالنسبة إلى المتقدمين، هذا بالطبع فيما يخص الحديث وعلومه فقط. ولم يكن (رحمه الله) شاذاً في ذلك، بل يؤيده ما سبق ذكره من نصوص الأئمة، ولهذا قال الحافظ ابن حجر بوجوب تسليم الأمر للمتقدمين في مجال التصحيح والتضعيف وتنظير القواعد المتعلقة بهما.

وفي نهاية هذا التلخيص نعود ونقول مرة أخرى إن أئمتنا قد استخدموا مصطلحي «المتقدمون» و«المتأخرون»، لوجود تباين منهجي بينهم في التصحيح والتضعيف، وتنظير ما يتعلق بهما من المسائل والقواعد، ولتفاوتهم في التكوين العلمي في مجال الحديث وحفظه ونقده.

وبعد هذا يكون من المفيد أن ننظر في العوامل التاريخية التي أدت إلى وقوع ذلك التباين، وهذا ما أذكره في الفقرات التالية.

العوامل التاريخية التي أدت إلى وقوع ذلك التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين

إذا نظرنا في المراحل الزمنية التي مرت عليها السنة النبوية، وقمنا بتحليل ما يميزها بعضها عن بعض من أساليب التعلم والتعليم، وطبيعة الحركات العلمية العامة، نجد أنها تنقسم إلى مرحلتين متميزتين يكاد كل واحد منهما يستأثر بخصائص منهجية وسمات علمية، على الرغم من أن اللاحقة منهما ما هي إلا امتداد للسابقة.

المرحلة الأولى:

فأما المرحلة الأولى فيمكن تسميتها بمرحلة الرواية، وأبرز خصائصها كون الأحاديث لا تتلقى من الشيوخ، ولا تتداول بين المحدثين إلا بواسطة الأسانيد، والرواية المباشرة المتمثلة في قولهم «حدثني فلان عن فلان» إلى أن يذكروا الحديث أو الأثر. ويشهد لذلك طبيعة كتب الحديث التي ظهرت في هذه المرحلة.

فأذكر على سبيل المثال كتاب «المسند» للإمام أحمد بن حنبل، أو كتاب «التفسير» للإمام الطبري، وهما نموذجان لكتب المرحلة الأولى، عمدتها في نقل الأحاديث هي الأسانيد والرواية المباشرة الفردية، ولذلك كان الإمام أحمد يقول في كل حديث يسوقه فيه «حدثنا فلان عن فلان...» إلى آخر الإسناد، وكذا الإمام الطبري في تفسيره.

وهذه المرحلة ممتدة من عصر الصحابة إلى نهاية القرن الخامس الهجري على وجه التقريب لا على وجه التحديد، وقد سبق عن عدد من المتأخرين ما يدل على ذلك.

فالإسناد في هذه المرحلة يشكل العمود الفقري، عليه يتم الاعتماد في تلقي الأحاديث ونقلها، ومن هنا صار الإسناد وثيقة علمية يتجلى بها مدى صدق راوي الحديث أو كذبه، وضبطه أو خطئه ونسيانه. وبالرواية المباشرة في تداول الأحاديث والآثار فيما بينهم قد حفظوا السنة النبوية، وليس بالتدوين الذي قد يلجأ إليه بعض أفراد الصحابة أو كثير من الرواة بعدهم لحفظ ما سمعوا من شيوخهم من الأحاديث وضبطها إذا اقتضت حالة ذاكرتهم ذلك.

ومن هنا يظهر جلياً معنى نصوص أئمتنا المتقدمين فيما يخص الإسناد: قال عبدالله بن المبارك: «الإسناد عندي من الدين لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[1] وفي رواية أخرى زيادة كلمة: «فإذا

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ٨٧/١، والحاكم في معرفة علوم الحديث ص: ٦.

قيل له: من حدثك؟ بقي»[١]. يعني بقي ساكتاً.

وقال سفيان الثوري: «الإسناد سلاح المؤمن إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل»[٢].

ولم يقولوا: «التدوين من الدين ولولا التدوين لقال من شاء ما شاء»، أو «التدوين سلاح المؤمن».

وعليه فالذي كان يمنع أن يقول من شاء ما شاء في الحديث في مرحلة الرواية هو الإسناد وليس التدوين، وهذا لا يعني أن التدوين لم يكن له دور في حفظ السنة، لكن دوره يتمثل فيما يلي:

إن التدوين إنما لجأ إليه بعض أفراد الصحابة وآحاد الرواة حسب قوة ذاكرتهم لحفظ مروياتهم الخاصة سواء أكانت صحيحة أم خطأ؛ فإن الكتب التي ظهرت في مرحلة الرواية على اختلاف أشكالها أوضح دليل على ما سبق بيانه، ولا يوجد فيها كتاب يستوعب السنة جميعها من حيث إنها سنة صحيحة ثابتة، وإنما الذي تمّ تدوينه هو الأحاديث التي تلقاها الراوي من شيوخه، لكن بعض النقاد قام بتمحيص ما صحّ منها من غير استيعاب، أمثال الإمام البخاري ومسلم، إذن فالذي تم تدوينه من السنة إنما هو مسموعاته الخاصة، ولم يكن ذلك على استيعاب جميع ما ورد في كتب المحدثين من السنة.

المرحلة الثانية:

وأما المرحلة الثانية فيمكن تسميتها بمرحلة ما بعد الرواية، وفي هذه المرحلة آلت ظاهرة الإسناد والرواية المباشرة إلى التلاشي لتبرز مكانها ظاهرة الاعتماد على الكتب، وذلك بعد أن أخذت الأحاديث والآثار كلها تستقر في بطونها، حتى أصبح الإسناد والرواية المباشرة في هذه المرحلة

(١) الترمذي، العلل الصغير الملحق بآخر سننه ٣٨٨/٤، والذهبي، تذكر الحفاظ، ص: ١٠٥٤.

(٢) ابن حبان، المجروحين ١٩/١، والسمعاني أبو سعد، أدب الإملاء والاستملاء، ص: ٨.

أمراً نادراً يلفت الانتباه. وجل الكتب التي ظهرت في هذه المرحلة إنما تنقل الأحاديث بالاعتماد على الكتب السابقة.

وعلى سبيل المثال كتاب الترغيب والترهيب للإمام المنذري أو تفسير الإمام ابن كثير، فإن عمدتها في نقل الأحاديث هي الكتب والمدونات التي ظهرت في مرحلة الرواية، ولذلك ترى الإمام المنذري في كتابه الترغيب والترهيب يقول بعد سرد الحديث: «رواه البخاري» ونحوه، كما يقول الإمام ابن كثير في تفسيره: «قال الإمام أحمد في مسنده حدثنا فلان عن فلان».

وعلى هذا الفاصل المنهجي اعتمد الإمام ابن الملقن في التفريق بين المتقدمين والمتأخرين حين قال (رحمه الله تعالى):

«هذا كله كان على رأي السلف الأول، يذكرون الأحاديث بالأسانيد في هذه التصانيف إذ عليه المعول. وأما المتأخرون فاقتصروا على إيراد الأحاديث في تصانيفهم بدون الإسناد، مقتصرين على العزو إلى الأئمة الأول إلا أفراداً من ذلك وآحاداً: كأحكام عبدالحق الكبرى والصغرى والوسطى»[1].

ثم قال: «وأنبه ـ مع ذلك ـ على ما أظهره الله على يدي مما وقع للمتقدمين والمتأخرين من وهم أو غلط، أو اعتراض، أو استدراك قاصداً بذلك النصيحة للمسلمين، حاشا الظهور أو التنقيص، معاذ الله من ذلك فهل الفضل إلا للمتقدم»[2].

وإذا كانت المراحل الزمنية التي مرت عليها السنة النبوية تنقسم إلى قسمين من حيث الخصائص المنهجية والأعراف العلمية فإن طبيعة التكوين العلمي لعلمائهما ونوعية انشغالاتهم في حفظ السنة، لا تكون إلا وفق مقتضيات تلك الأعراف والخصائص.

---

(١) البدر المنير ٢٧٦/١ (تحقيق جمال محمد السيد، ط: ١، دار العاصمة السعودية). وهذا النصّ قد أتحفني به أخي العزيز عبدالحميد كوفي الجزائري جزاه الله تعالى خير الجزاء.
(٢) المصدر السابق ٣٨٩/١ ـ ٣٩٠.

ففي مرحلة الرواية توجه الأئمة نحو تنقية الأحاديث عن طريق نقد الأحاديث وأسانيدها وجرح رواتها وتعديلهم، إذ يقوم تكوينهم العلمي أساساً على الرواية المباشرة وتداول الأسانيد، حتى تمخض ذلك عن منهج علمي فريد في نقد المرويات من الأحاديث والآثار، بل في نقد كل ما ينقل عن السابقين من التفسير والتاريخ والفقه وغيره من العلوم.

وأما في المرحلة الثانية فاجتهد أئمتنا من أهل الحديث وأهل الفقه والأصول في حفظ الكتب والمدونات وهي بعيدة عن جميع احتمالات التصحيف والتحريف والانتحال؛ لأن هذه الكتب والمدونات التي استقرت فيها الأحاديث صارت هي المعتمدة في النقل والرواية، وأخذت تقوم في ذلك بدور الرواة، وبذلك أصبحت تلك الكتب والمدونات محل عنايتهم البالغة.

ولما كان أفراد العلماء أو الوراقون عموماً في مرحلة ما بعد الرواية يقومون بنسخ الكتب، وكان من طبيعة هذا العمل أن يقع تصحيف وتحريف فيما نسخوه، بل قد يجد المغرضون في ذلك فرص الانتحال والتدليس من أجل الإساءة إلى سمعة إمام، جاءت شروط صارمة ليتم لهم نقل تلك الكتب إلى الأجيال اللاحقة، دون تصحيف أو تحريف أو انتحال.

الشروط التي وضعت لحفظ الكتب والمدونات وعناية المتأخرين بها

ما هي أنواع الشروط التي وضعت لحفظ الكتب والمدونات؟

إن أهم تلك الشروط التي وضعوها لحماية الكتب من التصحيف والانتحال والتدليس تتمثل فيما يلي:

١ ـ مقابلة الفروع على أصولها حين يتم النسخ منها.

٢ ـ التوقيع والمصادقة على الفروع بعد مقابلتها على أصولها من طرف محدث مسؤول عن ذلك.

٣ ـ ضرورة إثبات كل واحد منهم أحقيته في نقل الحديث من النسخة التي يملكها، وذلك عن طريق تسجيل اسمه في «السماعات» و«الطباق»[(١)]، التي تثبت عادة على غلاف تلك النسخة، أو سجل رسمي خاص بأسماء الحاضرين والسامعين في حلقات الحديث والقراءة، إضافة إلى أساليب أخرى تطورت في مرحلة ما بعد الرواية في سبيل حماية الكتب والمدونات، وتؤخذ هذه الأمور التاريخية من كتب مصطلح الحديث: طرق التحمل والأداء.

وبناء على ذلك فإن النسخ التي لا تتوفر فيها تلك الشروط لا تقبل في التحديث، ولا تكون حيازتها بشراء أو غيره كافية في جواز التعامل معها رواية أو إفادة، الأمر الذي فرض على طلبة الحديث لقاء الشيوخ لحصول الإجازات منهم في رواية الكتب، أو لقراءتها عليهم، وتسجيل أسمائهم في السماعات وطباقها.

ولذلك نراهم يبذلون جهدهم في جمع أقصى ما يمكن جمعه من الإجازات والقراءات من خلال رحلات مكثفة وموسعة عبر مراكز العلم المنتشرة في الأقطار الإسلامية، ثم يعكفون في نهاية المطاف على تأليف أسماء شيوخهم وتفاصيل إجازاتهم وأسانيدهم التي تحصّلوا عليها، وذلك نظراً لأهمية ما تنطوي عليه من وثائق تاريخية قيمة يجب الاحتفاظ بها، وصدرت كتب في هذا المجال العلمي تحت عناوين جديدة مطابقة لمحتواها، مثل: «المشيخات» و«الفهارس» و«الأثبات» و«البرنامج» و«الأجزاء».

وإن كان المحدثون يسعون إلى جمع الأحاديث والآثار من شيوخهم ثم يصنفونها في نهاية المطاف على ترتيب أسماء الصحابة، وهو ما يسمى في اصطلاح المحدثين «مسند»، فإن المتأخرين في المرحلة الثانية كانوا

---

(١) تكون السماعات والطباق بمثابة الكشوف التي تسجل فيها أسماء السامعين والحاضرين في حلقات قراءة الكتب التي تتم بشكل منظم عبر أجيال متعاقبة، ثم حين يملك أحد منهم نسخة فرعية من الأصل المسموع أو المقروء تنقل تلك السماعات فيها بإشراف شيخ مسؤول عن ذلك ليكون لصاحبها سند متصل موثوق بينه وبين مؤلف الكتاب. والله أعلم.

يجتهدون في جمع الإجازات والسماعات ثم يقومون بتأليفها على ترتيب أسماء شيوخهم، أو على ترتيب أسماء الكتب، أو على تقديم الأصح فالأصح من الكتب.

منحى آخر تحولت إليه مرحلة ما بعد الرواية

والجدير بالذكر في هذه المناسبة هو أن المظاهر العلمية التي عمّت مرحلة ما بعد الرواية أخذت شكلاً آخر عندما بالغ الأغلبية من طلبة العلم في حرصهم على جمع الإجازات وأسانيد الكتب، وانشغالهم بتنويع الأساليب في تأليف تلك الإجازات والسماعات.

قال الحافظ الذهبي: «ليس طلب الحديث اليوم على الوضع المتعارف عليه عند من حَيِّز طلب العلم، بل اصطلاح وطلب أسانيد عالية وأخذ من شيخ لا يعي، وتسميع لطفل يلعب ولا يفهم، أو لرضيع يبكي، أو لفقيه يتحدث مع حدث أو آخر ينسخ، وفاضلهم مشغول عن الحديث بكتابة الأسماء أو بالنعاس، والقارىء إن كانت له مشاركة فليس عنده من الفضيلة أكثر من قراءة ما في الجزء سواء تصحف عليه الاسم واختلط المتن، أو كان من الموضوعات، فالعلم عن هؤلاء بمعزل والعمل لا أكاد أراه بل أرى أموراً سيئة، نسأل الله العفو»(١).

وقال الذهبي أيضاً ـ في صدد تعقيبه على قول الحاكم إن إسحاق وابن المبارك ومحمد بن يحيى دفنوا كتبهم ـ قال: «هذا فعله عدة من الأئمة، وهو دال على أنهم لا يرون نقل العلم وجادة فإن الخط قد يتصحف على الناقل وقد يمكن أن يزاد في الخط حرف فيغير المعنى ونحو ذلك، وأما اليوم فقد اتسع الخرق وقلّ تحصيل العلم من أفواه الرجال بل ومن الكتب غير المغلوطة وبعض النقلة للمسائل قد لا يحسن أن يتهجى»(٢).

وقال السخاوي: «وعلو الصفة عند أئمة الحديث بالأندلس أرجح من علو

---

(١) الحافظ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦٧/٧ ـ ترجمة مسعر بن كدام ـ.

(٢) المصدر السابق ٣٧٧/١١.

المسافة، خلافاً للمشارقة، يعني المتأخرين، ولأجل هذا قال العماد ابن كثير: إنه نوع قليل الجدوى بالنسبة إلى باقي الفنون، ونحوه قول شيخنا: وقد عظمت رغبة المتأخرين فيه حتى غلب ذلك على كثير منهم بحيث أهملوا الاشتغال بما هو أهم منه»، ثم نقل عن ابن دقيق العيد قوله: «وقد عظمت رغبة المتأخرين في طلب العلو، حتى كان سبباً لخلل كثير في الصنعة، ولم يكن فيه إلا الإعراض عمن طلب العلم بنفسه بتمييزه إلى من أجلس صغيراً، لا تمييز له ولا ضبط ولا فهم، طلباً للعلوّ وتقدم السماع»(١).

إضافة إلى عامل آخر يعد أقوى تأثيراً في مجال التكوين، وهو انتشار علم المنطق والفلسفة بين المتأخرين، ولهذا قال السخاوي: «لعل ابن معين لا يدري ما الفلسفة، فإنه ليس من أهلها، ولذا كان الجهل بالعلوم ومراتبها والحق والباطل منها أحد الأوجه الخمسة التي تدخل الآفة منها في ذلك، كما ذكره ابن دقيق العيد، وقال: إنه محتاج إليه في المتأخرين أكثر لأن الناس انتشرت بينهم أنواع من العلوم المتقدمة والمتأخرة حتى علوم الأوائل..» إلى أن قال: «والمتقدمون قد استراحوا من هذا لعدم شيوع هذه الأمور في زمانهم»(٢).

وفي أثناء هذا التحليل التاريخي لعصري الرواية وما بعدها كنا نلحظ بجلاء أن مرحلة ما بعد الرواية شهدت ظاهرة جديدة فرضت على أصحابها أن يعتنوا بأسانيد الكتب ورواياتها، بناء على أن الأحاديث قد استوعبتها تلك الكتب واستقرت في بطونها، ولم تعد الأسانيد والرواية المباشرة تلعب دورها في نقل الأحاديث والدفاع عنها كما في المرحلة الأولى، وصارت في عصر المتأخرين كما وصف ابن الصلاح (رحمه الله) بقوله:

«أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بينا من الشروط في رواة الحديث ومشايخه فلم يتقيدوا بها في روايتهم لتعذر الوفاء بذلك على نحو ما تقدم وكان عليه من تقدم، ووجه ذلك ما قدمنا

(١) فتح المغيث ١٨/٣ ـ ١٩.

(٢) المصدر السابق وفي ٣٢٧/٣.

في أول كتابنا هذا من كون المقصود آل آخراً إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد، والمحاذرة من انقطاع سلسلتها، فليعتبر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتف في أهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهر بالفسق والسخف، وفي ضبطه لوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم، وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه، وقد سبق إلى نحو ما ذكرناه الحافظ الفقيه أبو بكر البيهقي رحمه الله»[1]. ثم نقل (رحمه الله تعالى) عنه قوله:

«توسع من توسع في السماع من بعض محدثي زمانه الذين لا يحفظون حديثهم، ولا يحسنون قراءته من كتبهم، ولا يعرفون ما يقرأ عليهم، بعد أن تكون القراءة عليهم من أصل سماعهم، ووجه ذلك بأن الأحاديث التي قد صحّت، أو وقفت بين الصحة والسقم، قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث، ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم، وإن جاز أن يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها. فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه، ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته، والحجة قائمة بحديثه برواية غيره، والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا، وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً لنبينا المصطفى ﷺ. والله أعلم»[2].

ويدل هذا النص على أن مظاهر الإهمال والتساهل فيما يخص الأسانيد والرواية المباشرة أخذت تظهر في أواخر مرحلة الرواية.

وقد شرحنا في المقدمة أن العصور كلما تقدمت فإن أساليب الحياة، ونظم التعليم، وطبيعة التكوين العقلي للإنسان، كل ذلك يشهد تطوراً وتحولاً حسب نوعية العوامل والبواعث المتوافرة. ومع ذلك فإن اللاحقين لم يستغنوا عن تجارب السابقين، فاستمدوا منها ما يعين على نهوضهم بما تفرضه المتغيرات في جميع مجالات الحياة، وبالتالي فإن أساليب المواجهة

(١) مقدمة ابن الصلاح ص: ١٢٠ (تحقيق نور الدين عتر، ط: ٣ سنة ١٤١٨هـ).

(٢) نقله ابن الصلاح في مقدمته ص: ١٢١.

لتحديات العصور لا تظل على نمط واحد، بل تتطور تلقائياً وفق مقتضياتها، كما أن الانشغالات العلمية تتبدل بقدر خطورتها. وهذه سنة من سُنَن الله تعالى في الكون.

ميدان إبداع المتأخرين في خدمة السنة

وإن كانت البيئة العلمية في مرحلة ما بعد الرواية على غير ما ألفه المتقدمون؛ فإنه يكون من الطبيعي أن لا يخوض المتأخرون إلا فيما يخدم مصلحة السنة في تلك المرحلة، وفي إطار إمكانيتهم العلمية الحديثية، ولذا فإن الفرص لم تكن متاحة في المرحلة الثانية لخوضهم فيما خاضه المتقدمون من نقد المرويات وجرح رواتها وتعديلهم، كما لا يشكل ذلك أولويات هذه المرحلة؛ إذ كانت مستجدات هذه المرحلة تفرض عليهم القيام بما من شأنه حفظ الكتب والدواوين، ومن ثم فإنهم في هذا المجال العلمي أصبحوا مبدعين، حتى تمخض عن ذلك منهج علمي رائع في تحقيق التراث ونشر المخطوطات، وأما في مجال رواية الأحاديث أو نقدها فليس لهم في ذلك سوى تقليد المتقدمين(١)، أو تحقيق نصوصهم وتدقيق آرائهم.

وإذا وازنت بين جهد العلماء المتأخرين في سبيل حفظ التراث والدواوين وبين جهد المتقدمين في حفظ الأحاديث عن طريق الأسانيد، تجد مجال التفاضل بينهما يكاد يكون منعدماً من حيث النتائج والآثار المترتبة عليها جميعاً؛ ذلك لأنه إذا كانت الأحاديث قد استقرت بأسانيدها في تلك الكتب في أثناء مرحلة الرواية، فإن الكتب التي تحمل هذه الأحاديث والآثار قد وصلتنا مؤصلة منسوبة بدقة متناهية دون تحريف ولا تصحيف، بحيث تطمئن النفوس إلى وثاقتها بفضل جهد المتأخرين.

ولولا تواصل الجهود في مراحلها المختلفة، ونهوضهم بمقتضياتها لضاعت السنة بأكملها، وما بلغنا من السنة إلا ما حرف وصحف، ولم يعرف له أصل ولا نسب. فسبحان من تولى حفظ دينه الحنيف.

---

(١) انظر ص: ٢٠ من هذا البحث.

خلاصة القول

١ - لقد بذل المحدثون في المرحلتين جميعاً جهوداً مضنية لصيانة السنة وحفظها طبقاً لمتطلبات ظروف كل منهما. فصارت عناية المحدثين في المرحلة الأولى منصبة على نقلة الأخبار ورواتها، والبحث عن أحوالهم والتفتيش في مروياتهم ومن ثم أصبحت السنة محل دفاعهم المباشر، ويكون عملهم التطبيقي في ذلك هو المصدر الأصيل لاستخلاص قواعد نقد الأحاديث ورواتها كما أشرنا إليه سابقاً.

٢ - وأما في المرحلة الثانية فقد تحول اهتمام الأئمة إلى حماية الكتب والدواوين من وقوع تحريف وانتحال فيها، حتى تصل تلك الكتب والدواوين إلى الأجيال اللاحقة سليمة ومحفوظة وموثقة، حتى صار جهدهم في ذلك مرجعاً أساسياً لقوانين تحقيق التراث والمخطوطات، ولولا تلك الجهود والعناية لنقلت مصادر السنة إلينا مصحفة ومحرفة وغير موثقة، وليس ذلك إلّا مظهراً من مظاهر العناية الربانية بهذا الدين الحنيف.

٣ - وبما أن الأعراف العلمية في تلقي الأحاديث وتعلم العلم قد تطورت من عصر إلى عصر، فإن طبيعة التكوين العلمي، ونوعية التفكير والانشغال لدى الأئمة السابقين تتفاوت تلقائياً بحسب الظروف العلمية التي كانوا يحتكون بها، كما تجلى ذلك في كتبهم ونصوصهم.

٤ - وتبلورت في غضون هذا المبحث العوامل التاريخية التي أدت إلى وقوع تباين منهجي بين المتأخرين الذين عاشوا في مرحلة ما بعد الرواية، وبين حفاظ مرحلة الرواية، لا سيما نقاد الحديث، مما يلفت انتباهنا إلى أهمية التمييز بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي، كما يدعو إلى ضرورة الاحتكام عند تأويل النصوص وفهم المصطلحات إلى منهج قائليها. والله تعالى أجل وأعلم.

المبحث الثاني

مسألــة التــفــرد

* حقيقته.
* أهميته في معرفة علل الأحاديث.
* الطريقة العلمية للكشف عن التفرد.
* ضابط التفرد.
* مراتب التفرد.
* أمثلة ونماذج توضيحية.

مسألة التفرد

*** حقيقته:**

يراد بالتفرد أن يروي شخص من الرواة حديثاً، دون أن يشاركه الآخرون، وهو ما يقول فيه المحدثون النقاد: «حديث غريب»، أو «تفرّد به فلان»، أو «هذا حديث لا يعرف إلاً من هذا الوجه»، أو «لا نعلمه يروى عن فلان إلاً من حديث فلان»، أو نحو ذلك.

وما يمكن استخلاصه من نصوصهم أن التفرد على نوعين: تفرد مطلق وتفرد نسبي، غير أنهم كثيراً ما يطلقونه على حديث ولا يفرقون بينهما وهذا ما يجعل المبتدئين يفهمون منه خلاف مقصودهم.

أما المطلق فأن لا يكون الحديث معروفاً إلاً من رواية فلان، مثل ما تفرّد به أشعث بن عبدالله، عن الحسن، عن عبدالله بن مغفل: أن النبي ﷺ «نهى أن يبول الرجل في مستحمه. . .»[1].

يقول الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعاً إلاً من حديث أشعث بن عبدالله».

وأما النسبي فأن يكون التفرد بالنسبة إلى جهة معينة، مثل حديث

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة، باب في كراهية البول في المغتسل ١/٣٢ ـ ٣٣ (تحقيق أحمد شاكر).

سلمة بن وردان، عن أبي سعيد بن أبي المعلي، عن علي بن أبي طالب، قال: قال رسول الله ﷺ: «**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة...**»، فإن سلمة بن وردان لم يتفرّد بهذا الحديث مطلقاً، وإنما تفرّد بجعله من مسند علي، وهذا تفرد نسبي والحديث مشهور عن أبي هريرة[(١)].

ومثل حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»، الذي رواه الربيع بن زياد، عن محمد بن عمرو، عن محمد بن إبراهيم، عن علقمة، عن عمر بن الخطاب، عن النبي ﷺ، يقول ابن عدي: لم يروه عن محمد بن عمرو، عن محمد بن إبراهيم غير الربيع بن زياد[(٢)]، اعتبر ابن عدي رواية الربيع لهذا الحديث تفرداً رغم شهرته عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم، عن علقمة، عن عمر، لأنه تفرّد بإضافته إلى محمد بن عمرو.

* أهميته في معرفة علل الأحاديث:

إن التفرد من المسائل التي اعتنى بها نقاد الحديث إذ إن له علاقة مباشرة بتعليل الأحاديث، فهو أحد وسائل الكشف عما يكمن في الأحاديث من أوهام وأخطاء، فمن ثم أولاه المحدثون عناية بالغة واهتموا به اهتماماً خاصاً، فأفردوه بالتصنيف، فمن هذه المصنفات كتاب الأفراد، وغرائب مالك، والفوائد المنتخبة للإمام الدارقطني ومنها ما ينسب لأبي تمام وغيره من كتب الفوائد، ومنها كتاب المعجم الأوسط، والمعجم الصغير كلاهما للطبراني، والمسند المعلل للإمام البزار، وحلية الأولياء لأبي نعيم، والتاريخ الكبير للإمام البخاري، والكامل لابن عدي، والضعفاء للعقيلي، وغيرها كثير.

---

(١) روى ابن عدي حديث سلمة بن وردان في الكامل ٣/٣٣٥ (تحقيق يحيى غزاوي، دار الفكر).

(٢) أورده ابن عدي في الكامل ٣/١٣٦.

وذلك مما يدل على أهمية المسألة، إذ إنه ليس بالإمكان تعليل الأحاديث أو تصحيحها إلاّ بعد معرفة حالة التفرد أو حالة المشاركة في كل طبقة من طبقات الإسناد.

* الطريقة العملية للكشف عن التفرد:

ولمعرفة التفرد في الحديث والكشف عنه يقوم نقاد الحديث بعملية تسمى: الاعتبار، وهي عبارة عن المقارنة بين الروايات كي يتبين هل الراوي تفرد بروايته، أم شاركه فيها غيره، وهذا في كل طبقة من طبقات الإسناد، وهي كما رأيت عَمَلية عِلْمية دقيقة، خلافاً لما يقوم به كثير من المعاصرين من تخريج الأحاديث معرضين ـ وللأسف الشديد ـ عن هذه الجوانب العلمية التي هي الغاية من التخريج، فظن كثير منهم أن التخريج هو غاية في حد ذاته، وحقيقة الأمر أنه وسيلة، لا غاية فانقلبت الوسائل عندهم إلى غايات، وقد نبّه إلى هذا الشيخ الفاضل محمد ناصر الدين الألباني في مقدمة صحيح الترغيب والترهيب[1].

* ضابط التفرد:

فما شاع عند كثير من المتأخرين وتواطأت عليه كتب المصطلحات الحديثية التي ظهرت في العصور المتأخرة أن الراوي إذا كان ثقة وتفرد برواية شيء ولم يشاركه غيره قبل حديثه اعتماداً على ثقته، وأما إذا كان ضعيفاً وتفرّد بشيء ولم يتابع عليه رد حديثه استناداً على ضعفه وقلة ضبطه.

ويقول الإمام ابن الصلاح: إذا انفرد الراوي بشيء نظر فيه: فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط كان ما انفرد به شاذاً مردوداً، وإن لم تكن فيه مخالفة لما رواه غيره، وإنما هو أمر رواه هو ولم يروه غيره، فينظر في هذا الراوي ولم يقدح الانفراد فيه، وإن

---

(١) ص ٦ ـ ٧ (المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية).

لم يكن ممن يوثق بحفظه وإتقانه لذلك الذي انفرد به كان انفراده خارماً له مزحزحاً له عن حَيِّز الصحيح.

ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال، فإن كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك، ولم نحطه إلى قبيل الحديث الضعيف، وإن كان بعيداً من ذلك رددنا ما انفرد به، وكان من قبيل الشاذ المنكر[1].

وخلاصته: أن التفرد يقبل من الثقة، ويرد من الضعيف، ويستحسن من المتوسط بينهما، وهذا ـ كما ترى ـ مبني على مجرد أحوال الرواة وقبله منه من جاء بعده كأنه حقيقة مسلَّمة وضابط كلي مطرد يصلح في كل حديث يتفرد به ثقة أو ضعيف أو متوسط.

وحقيقة الأمر أنه لا يصح اعتباره كضابط كلي، وقاعدة مطردة، إذ إن التفرد تطرأ عليه حالات مختلفة، ومتفاوتة في تأثير الحكم عليه كما ينطق بها موقف النقاد تجاهه، وسيأتي بيانها مفصلة، ومدعمة بالأدلة المادية، ومرفوقة بالأمثلة الواضحة.

فمن الواجب علينا أن نقيّم مسألة التفرد، ونحللها على ضوء الواقع الملموس في عمل الأئمة النقدة، الذي يعد المصدر الحقيقي لمنهج النقد الحديثي وأصوله ومصطلحاته، فهو الأمان من الانزلاق والتخبط والانحراف عن الجادة.

وعند تتبع كلام النقاد والنظر في صنيعهم يتجلى لنا أن ما لخصه ابن الصلاح ـ رحمه الله تعالى ـ ينبغي تخصيصه، فإن مقاييس القبول والرد في مجال التفرد ليست أحوال الرواة المتمثلة في الثقة والضعف فحسب، بل توافر القرائن الدالة على ذلك، فمن أفراد الثقات وغرائبهم ما يرد وما يقبل، ولهذا وضعوا في تعريف الصحيح قيداً مهماً، وهو: الخلو من الشذوذ والعلة، فلو كان القبول لازماً لأحاديث الثقات لأصبح ذكر هذا القيد لغواً

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص٤٦، (تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا).

في التعريف، وهو مرفوض لدى المحدثين، فإنهم اعتبروا سلامة الحديث الذي يرويه الثقات من الشذوذ والعلة عنصراً هاماً في الصحيح ولمزيد من التوضيح نسوق طائفة من أقوال الأئمة في هذا المجال:

يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا تفرد به واحد، وإن لم يرو الثقات خلافه: «إنه لا يتابع عليه»، ويجعلون ذلك علة فيه اللّهم إلاّ أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[1].

أقول: إنه تلخيص نفيس لمنهج المحدثين النقاد فيما يتعلق بتفرد الثقات، وهو أمر واقعي يلمسه كل من دقّق النظر في ذلك المنهج ومارسه حق الممارسة، فقد أفادنا الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله تعالى ـ أن إطلاق القبول فيما يتفرد به الثقات لا يكون مستقيماً لدى أصحاب الحديث، وأن الأمر في القبول يكون حسب الأدلة والقرائن التي تتوفر في الحديث، وهذا أمر جد غامض ولا يطيق على إدراكه إلاّ الناقد الجهبذ، ولا يسلم لهم ذلك إلاّ من مارس طريقتهم وأسلوبهم في البحث والنظر والحكم، كما سيتضح لنا جلياً ـ إن شاء الله تعالى ـ.

يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: إذا سمعت أصحاب الحديث يقولون: هذا حديث غريب أو فائدة فاعلم أنه خطأ أو دخل حديث في حديث أو خطأ من المحدث أو حديث ليس له إسناد وإن كان قد روى عن شعبة وسفيان. فإذا سمعتهم يقولون: هذا لا شيء فاعلم أنه حديث صحيح. اهـ[2].

---

(١) شرح العلل ص٢٠٨ (تحقيق صبحي السامرائي، الطبعة الثانية).

(٢) حكاه الخطيب في كتابه «الكفاية في علم الرواية» ص١٧٢ (تحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم)، وقد فسره شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «يعني أنهم يستفيدون غرائب الأحاديث كما يستفيد الفقهاء ونحوهم غرائب الأقوال والطرق والوجوه وإن كانت =

فبين الإمام أحمد، وهو من أئمة الحديث ونقاده، أن أئمة الحديث يتتبعون أفراد الرواة وغرائبهم ويحكمون عليها بالحكم المناسب بغض النظر عن صاحبها، فقد يكون إماماً أو ثقة من الثقات الكبار كشعبة وسفيان، لكن يرد حديثهم لقيام القرائن الدالة على وهمهم وخطئهم.

ومثل هذا ما قاله أبو داود ـ رحمه الله ـ إنه لا يحتج بما تفرَّد به الثقات إذا دلت القرائن على وهمهم، ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد، فقال في معرض الكلام على الأحاديث التي دوّنها في سننه:

«والأحاديث التي وضعتها في كتاب السنن أكثرها مشاهير، وهي عند كل من كتب شيئاً من الحديث، إلاَّ أن تمييزها لا يقدر عليه كل الناس، والفخر بها أنها مشاهير، فإنه لا يحتج بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العلم. ولو احتج رجل بحديث غريب وجدت من يطعن فيه ولا يحتج بالحديث الذي قد احتج به إذا كان الحديث غريباً شاذاً. اهـ[1].

فبيّن رحمه الله أنه لا يحتج بالحديث إذا كان غريباً شاذاً وهو الحديث الذي يتفرّد بروايته راوٍ من الثقات، وليس لذلك الحديث راو غيره يشاركه فيه، وهذا النوع من التفرُّد هو الذي اعتبره الحاكم في مدلول الشاذ حين قال:

«الشاذ غير المعلول، فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديث

= وجوهاً سوداً». اهـ. انظر ص١٨ من تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري.

ويتضح لنا بذلك سر تسمية الحفاظ لكتب الغرائب التي ينتخبونها من الأصول «فوائد»، أو «فوائد منتخبة» فليتنبه له الباحثون.

وأما الجملة الأخيرة من قول الإمام أحمد فيعني بها أنه حديث مشهور، وليس بشيء يستفاد من الآخر لكونه معروفاً ومحفوظاً لدى الحفاظ، وإنه لا شيء فيه يستحق أن ينظر لكونه صحيحاً وثابتاً والله تعالى أعلم.

(١) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص٢٩ (تحقيق محمد الصباغ).

في حديث، أو وهم فيه راو أو أرسله واحد فوصله واهم، فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل بمتابع لذلك الثقة. اهـ[١].

يعني بذلك أن الشاذ أدق وأغمض من المعلول، فلا يتمكن من الحكم به إلاَّ من مارس الفن غاية الممارسة وكان في الذروة العليا من الفهم والحفظ الواسع والمعرفة التامة بمراتب الرواة والملكة القوية بالأسانيد والمتون، فيما عبَّر عنه السخاوي[٢]، وأما المعلول فعلته أظهر من الشاذ لكونها تعرف بالمخالفة لما رواه الأوثق أو الجماعة أو لما ثبت واشتهر، وهما نوعان من الحديث المردود عند الحاكم.

ولم يقصد الحاكم بذلك تفرد الثقة على إطلاقه، بل قصد نوعاً خاصاً منه وينقدح ذلك في نفس الناقد أنه غلط أو دخل حديث في حديث، وقد تقصر عبارته عن إقامة الحجة عليه بحيث يقتنع بها العوام، لأن مبنى الحكم يكون أحياناً معرفته الخاصة التي لا يشترك فيها إلاَّ النقاد، كما يستخلص من سياق كلامه ومن الأمثلة التي ساقها للحديث الشاذ.

وبذلك يصبح تعريفه للشاذ تعريفاً مقبولاً وخالياً من مجال الشبهات التي اعترض بها على الحاكم بعض المتأخرين ومن الأدلة الواضحة على أنه لم يرد بالتفرد مطلق التفرد أنه بيَّن الأقسام في نوع الأفراد والغرائب، وجعل فيها ما هو صحيح متفق عليه وما هو ضعيف ولم يطلق على الأول بالشاذ حتى يتسنى لهم الاستدراك به[٣].

وبعد هذه النقول التي سقناها من كلام النقاد أصبح واضحاً جلياً أن التفرد ينبغي توضيحه وتفصيله بما تدل عليه طبيعة نقدهم وطريقة حكمهم على الأحاديث تصحيحاً أو تعليلاً.

وذلك ما سنشير إليه في الفقرات التالية.

---

(١) معرفة علوم الحديث ص١١٩.

(٢) فتح المغيث ١/٢٣٢ (تحقيق الشيخ علي حسين علي - الهند).

(٣) انظر معرفة علوم الحديث ص٩٤، ٩٦.

* مراتب التفرد:

عند إمعان النظر في صنيع المحدثين يتبين لنا أن التفرد على مرتبتين:

أولًا: تفرد في الطبقات المتقدمة.

ثانياً: تفرد في الطبقات المتأخرة.

وإليك بيان كل منهما، وحكم التفرد فيهما.

أولاً: التفرد في الطبقات المتقدمة:

إذا تفرد الراوي بحديث في طبقة من شأنها عدم شهرته وعدم تعدد روايته في الغالب، لعامل ظرفي يتمثل في انعدام إمكانية التنقل بين البلدان الإِسلامية، على نطاق واسع، الذي يعطي للمحدثين فرصاً عديدة للتلاقي وتبادل المرويات بينهم، مثل طبقة الصحابة والتابعين، فهذا النوع من التفرد مقبول ومحتج به، بشرط أن يكون الراوي ثقة معروفاً.

ذلك لأن التفرد في هذه الطبقات لا يثير في نفس الناقد تساؤلاً حول كيفية التفرد، ولا ريبة في مدى ضبطه لما تفرد، حيث إن تداخل الأحاديث والآثار بالنسبة إليه احتمال يكاد يكون معدوماً، نظراً لمحدودية الأسانيد التي يتداولها هو ومعاصروه، وقصرها.

أما إذا خالف هو ما ثبت واشتهر، أو كان متنه لا يعرف إلاً من روايته، ولم يجرِ العمل بمقتضاه سابقاً، فإنه عندئذٍ يصبح شاذاً غريباً ويرفض الناقد قبوله، وفي هذا الصدد يقول الإِمام أحمد: «شر الحديث الغرائب التي لا يعمل بها»[1].

وأما إن كان الراوي المتفرد فيها ضعيفاً فأمره بين، فلا خلاف بينهم في رد حديثه، وكذا إذا كان مجهولاً فإنه يرد عند الجمهور من النقدة.

---

(١) الكفاية ص١٧٢.

ثانياً: التفرد في الطبقات المتأخرة:

أما التفرد برواية حديث في طبقة من شأنها أن يكون الحديث فيها مشهوراً ومتعدد الطرق، كالمدارس الحديثية المشتهرة في جهات مختلفة من الأقطار الإسلامية، والتي يشترك في نقل أحاديثها جماعة كبيرة من مختلف البلاد، لبالغ حرصهم على جمعها من مخارجها الأصيلة بحيث لا يفوت لهم شيء منها إلاَّ نادراً، وقد تهيأ لهم ذلك من خلال تجولهم الحر، وتنقلهم الواسع النطاق بين البلدان الإسلامية، والذي أصبح بمقدور الجميع. فهذا النوع من التفرد يدعو الناقد إلى ضرورة النظر حول أسبابه، فينظر في علاقة صاحبه مع المروِّي عنه عموماً، وكيفية تلقيه ذلك الحديث الذي تفرد به عنه خصوصاً، كما ينظر في حالة ضبطه لأحاديث شيخه بصفة عامة، ولهذا الحديث خصوصاً، ثم يحكم عليه حسب مقتضى دراسته وبحثه واجتهاده[(١)].

فليس هناك إذن حكمٌ مطردٌ بقبول تفرد الثقة، أو رد تفرد الضعيف، بل تتفاوت أحكامهما، ويتم تحديدها وفهمها على ضوء المنهج النقدي النزيه.

وذلك لأن الثقة يختلف ضبطه باختلاف الأحوال والأماكن والشيوخ لخلل يحدث في كيفية التلقي للأحاديث أو لعدم توفر الوسائل التي تمكنه من ضبط ما سمعه من بعض شيوخه أو لحدوث ضياع في بعض ما كتبه عن البعض حتى ولو كان من أثبت أصحابهم وألزمهم ولذا ينكر النقاد من أحاديث الثقات ـ حتى ولو كانوا أئمة ـ ما ليس بكثير، كما أشار إليه الإِمام أحمد سابقاً.

فإذا أعلّ النقاد حديثاً على اختلاف عصورهم مستدلين عليه بالتفرد، فعلينا ـ نحن الباحثين ـ أن نتأمل في تعليلهم جيداً كي نتمكن من معرفة أسراره، ولا يليق بنا أن نتعقبهم ونقول: كلا إنه ثقة لا يضر تفرده.

---

(١) أشار إليه الحافظ الذهبي في كتابه «الموقظة» ص٧٧.

فإنه لا يتصور في حقهم الاتفاق على الغفلة أو النسيان بأن الرجل ثقة، حتى يتم لنا الاستدراك عليهم بمثل هذه الأمور البديهية التي لا تخفى على الطالب المبتدىء فضلاً عن هؤلاء الجهابذة الحفاظ.

* أمثلة ونماذج توضيحية:

ولمزيد من التوضيح نشرح بعض الجوانب العلمية الغامضة، التي لها صلة وثيقة باختلاف أحوال الثقات.

يقول ابن رجب الحنبلي ـ رحمه الله ـ: «قوم ثقات لهم كتاب صحيح، وفي حفظهم بعض الشيء، فكانوا يحدثون من حفظهم أحياناً فيغلطون، ويحدثون أحياناً من كتبهم فيضبطون»[١].

رواية عبدالرزاق عن معمر:

«قال أحمد في حديث عبدالرزاق عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ: «**رأى على عمر ثوباً جديداً...**»، فقال: هذا كان يحدث به من حفظه ولم يكن في الكتب».

«وقال يحيى بن معين: ما كتبت من عبدالرزاق حديثاً واحداً إلا من كتابه كله».

«ومما أنكر على عبدالرزاق حديثه عن معمر، عن الزهري عن أبي سلمة، عن أبي هريرة مرفوعاً «**الخيل معقود في نواصيها الخير**»، أنكره أحمد ومحمد بن يحيى، قالا: «لم يكن في أصل عبدالرزاق»، وذكر الدارقطني «أن الصواب إرساله»، وقال الدارقطني: «عبدالرزاق يخطىء عن معمر في أحاديث لم تكن في الكتاب» اهـ[٢].

---

(١) شرح العلل ص٣٢٣.

(٢) شرح العلل ص٣٢٣.

فهذا دليل واضح على أن الثقة ـ ولو كان إماماً ـ له أحوال مختلفة من حيث الضبط وعدمه حتى ولو حدَّث عن أقرب شيوخه وهذا عبدالرزاق من الأئمة اختلف حاله في بعض ما روى عن أقرب شيوخه ـ معمر بن راشد ـ لخلل وقع في حفظه، بحيث لو حدث منه تخلط لأنه كان يهتم بضبط الأحاديث في كتابه دون حفظه، ولهذا تحفظ بعض المتقنين من الحفاظ في السماع منه لما يحدث من حفظه.

وذلك قبل اختلاطه، وأما بعده وبسبب العمى فجلي أنه غير مقبول لأنه لا يمكن له التحديث أو الإِقرار على ما عرض عليه من الأحاديث إلاّ باعتماده على من ينظر له في كتبه أو مما علق في قلبه.

فإذا وجد الناقد يقول في حديث عبدالرزاق عن معمر مثلاً تفرّد به عبدالرزاق فمعناه أنه خطأ لما سبق من الأسباب، وأما الاعتراض عليه بأنه إمام قد روى عن أقرب شيوخه ولا يضر تفرده فليس من الأسلوب العلمي بشيء، ولو استدرك عليه بأنه لم ينفرد به لوجود متابعة صحيحة لكان ذلك موضوعياً ومقبولاً لدى الجميع.

* يقول الإِمام أحمد: «سماع عبدالرزاق بمكة من سفيان مضطرب جداً، روى عنه عن عبيدالله أحاديث مناكير، هي من حديث العمري أما سماعه باليمن فأحاديثه صحاح لأنه ضبط الكتاب الذي كتب هناك عنه».

«وذكر لأحمد حديث عبدالرزاق عن الثوري، عن قيس، عن الحسن بن محمد، عن عائشة، قالت: «أُهدي للنبي ﷺ وشيقة لحم وهو محرم فلم يأكله». فجعل أحمد ينكره إنكاراً شديداً، وقال: هذا سماع مكة»[(١)].

أليس هذا من الأمور الدقيقة التي لا يدركها إلاّ الناقد الجهبذ؟ لقد ميز الإِمام أحمد ـ رحمه الله ـ ما سمعه عبدالرزاق بمكة عما سمعه باليمن من أحاديث سفيان وأعلّ الأول، ولعل لبعض هذه الملابسات الغامضة يقولون: «تفرّد به فلان»، وليس لأنهم لا يقبلون تفرد الثقة.

---

(١) شرح العلل ص٣٣١ ـ ٣٣٣.

رواية عبدالله بن وهب عن شبيب:

يقول ابن عدي في شبيب بن سعيد الحبطي ـ أحد الثقات المعروفين بالبصرة ـ: «له نسخة عن يونس بن يزيد، عن الزهري يرويها عنه ابنه أحمد وهي أحاديث مستقيمة، وروى عنه ابن وهب أحاديث مناكير فلعل شبيباً حدث بمصر في تجارته إليها كتب عنه ابن وهب من حفظه فيغلط ويهم»[1].

فهذا عبدالله بن وهب أحد الثقات المصريين تنكر أحاديثه عن شبيب بن سعيد الحبطي لخلل وقع في سماعه منه، لأنه كان لم ينصب نفسه للتحديث بل كان في مناسبة تجارية فعرض عليه أحاديثه وأقر عليها اعتماداً على حفظه فوقع فيها الخطأ.

رواية إبراهيم بن سعد الزهري:

وقال ابن رجب: «وتكلم يحيى القطان في بعض أحاديث إبراهيم بن سعد الزهري أحد الأعيان الثقات المتفق على تخريج حديثهم وأنكرها لأنه حدث بها من حفظه وسئل أحمد عن حديث رواه إبراهيم عن أبيه، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «**الأئمة من قريش**» ليس هذا في كتب إبراهيم لا ينبغي أن يكون له أصل»[2].

فإبراهيم بن سعد ثقة، ومع ذلك فاختلفت أحواله، فإذا حدث من حفظه أخطأ، فما كان في كتبه قبل، وما لم يكن في كتبه أنكره عليه النقاد.

رواية يونس بن زيد الأيلي:

هذا يونس بن زيد الأيلي أحد أثبات أصحاب الزهري لم يكن حافظاً للأحاديث التي سمعها من غير الزهري، وتكلم فيه من أجله فاختلفت حاله باختلاف شيوخه.

---

(١) شرح العلل ص٣٢٦ ـ ٣٢٧، والكامل لابن عدي ٤/٣٠.

(٢) شرح العلل ص٣٦٧، ٣٦٩، ٣٣٠ .وانظر قول الإمام أحمد في الكامل ١/٢٤٦.

رواية يحيى بن أيوب المصري:

ويحيى بن أيوب المصري أحد الثقات، «قال أحمد: كان إذا حدّث من حفظه يخطىء، وإذا حدّث من كتابه فليس به بأس، وقد حدّث يحيى من حفظه عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن عائشة في قراءة النبي ﷺ في الوتر، فقال أحمد: من يحتمل هذا، يعني أنه خطأ فاحش»[(١)].

رواية معمر بن راشد:

ومعمر بن راشد أحد أصحاب الزهري الثقات، يقول فيه الإمام أحمد: «حديث عبدالرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين، كان يتعاهد كتبه وينظر، يعني باليمن، وكان يحدثهم بخطأ بالبصرة»[(٢)].

وقال يعقوب بن شيبة: «سماع أهل البصرة من معمر حين قدم عليهم فيه اضطراب، لأن كتبه لم تكن معه»، ومن الأحاديث التي أنكرت عليه حديثه عن الزهري، عن سالم، عن أبيه أن غيلان أسلم وتحته عشر نسوة، يقول البخاري: «هذا حديث غير محفوظ، لأن الزهري إنما قال: «حدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان...»، والذي حدث الزهري عن سالم، عن أبيه هو: «أن رجلاً من ثقيف طلّق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك»[(٣)].

فمعمر بن راشد مع كونه من أثبت الناس في الزهري تداخل عليه بعض أحاديثه، لأنه رواه عنه من حفظه، وعرف ذلك بتفرده مع المخالفة لطائفة من أصحاب الزهري، فاختلفت حال معمر في بعض أحاديثه عن

---

(١) شرح العلل ص٣٦٧، ٣٦٩، ٣٣٠، والضعفاء للعقيلي ٣٩١/٤ (تحقيق عبدالمعطي قلعجي).

(٢) شرح العلل ص٣٦٧، ٣٦٩، ٣٣٠، وتهذيب الكمال ٥٧/١٨ (تحقيق بشار معروف، مؤسسة الرسالة).

(٣) شرح العلل ص٣٢٧، ٣٣٠.

واحد من أقرب شيوخه، ولعل النقاد يعلون بعض أحاديث الثقة بالتفرد لمثل ما سبق من أمر جد خفي.

رواية وليد بن مسلم الدمشقي:

هذا وليد بن مسلم الدمشقي صاحب الأوزاعي إذا حدث في غير دمشق ففي حديثه شيء، يقول أبو داود: سمعت أبا عبدالله ـ سئل عنْ حديث الأوزاعي عن عطاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ «**عليكم بالباءة**» ـ قال: هذا من الوليد، يخاف أن يكون ليس بمحفوظ عن الأوزاعي لأنه حدّث به الوليد بحمص، ليس هو عند أهل دمشق[١]، وهذا تعليل بالتفرد.

وتكلم الإمام أحمد أيضاً فيما حدث به الوليد من حفظه بمكة[٢] فإذا أعلّ النقاد بتفرد الوليد فربما يكون ذلك لنحو ما سبق من الأمور الخفية، وليس لكون تفرد الثقة غير مقبول لديهم ولا لكونهم يشترطون التعدد في صحة الحديث.

وهذه بعض الجوانب التي تتصل بأحوال الثقات المختلفة، وذكرتها لإلقاء الأضواء على أمور جد خفية، قد تكون منطلقاً علمياً لنقاد الحديث في تعليل بعض أحاديث الثقات بالتفرد، دون أن يفصحوا عن جميع الأمور التي تكمن فيه، ويظل ظاهره مشكلاً لمن لم ينتبه إلى منهجهم.

ومن هنا أصبح التفرد متعدد الجوانب ومختلف الأحكام وينبغي للباحث محاولة معرفتها من خلال الممارسة الحديثية ولذلك فإن مجرد حفظ القواعد الحديثية من كتب المصطلح لا يؤهل صاحبه للخوض في التصحيح والتعليل.

وأما إذا أخذ مسألة التفرد وأطلق عليها بالقبول إن كان الراوي ثقة، أو بالرد إن كان ضعيفاً فلا يكون بحثه في مأمن من الانزلاق والتخبط.

---

(١) شرح العلل ص٣٣٢.

(٢) شرح العلل ص٣٣٢.

وما أروع الشيخ عبدالرحمٰن المعلمي ـ رحمه الله تعالى ـ وهو من القلائل الذين فهموا دقة منهج المحدثين في تعليلهم وتصحيحهم للأحاديث، إذ يقول: «إذا استنكر الأئمة المحققون المتن وكان ظاهر السند الصحة فإنهم يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قادحة مطلقاً حيث وقعت أعلوه بعلة ليست بقادحة مطلقاً، ولكنهم يرونها كافية للقدح في ذلك المنكر، فمن ذلك إعلاله بأن راويه لم يصرح بالسماع هذا، مع أن الراوي غير مدلس، أعلّ البخاري بذلك خبراً رواه عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن عكرمة تراه في ترجمة عمرو من التهذيب»[1].

«ونحو ذلك كلامه في عمرو بن دينار في القضاء بالشاهد واليمين ونحوه أيضاً كلام شيخه علي بن المديني في حديث «**خلق الله التربة يوم السبت...**»، كما تراه في الأسماء والصفات للبيهقي، وكذلك أعلّ أبو حاتم خبراً رواه الليث بن سعد عن سعيد المقبري كما تراه في علل ابن أبي حاتم **٣٥٣/٢**»[2].

«ومن ذلك إشارة البخاري إلى إعلال حديث الجمع بين الصلاتين بأن قتيبة لما كتبه عن الليث كان معه خالد المدائني وكان خالد يُدخل على الشيوخ، يراجع معرفة علوم الحديث للحاكم ص**١٢٠**».

«ومن ذلك الإعلال بالحمل على الخطأ وإن لم يتبين وجهه كإعلالهم حديث عبدالملك بن أبي سليمان في الشفعة ومن ذلك إعلالهم بظن أن

---

(١) تهذيب التهذيب ٧٢/٨ وفيه أنه «روى عن عكرمة عن ابن عباس: من أتى بهيمة فاقتلوه».

(٢) وفيه «سألت أبي عن حديث رواه أبو بكر ابن أبي عبدالأمين عن أبي صالح عن الليث عن سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من مضر وبني تميم**» فقيل: مَن هو يا رسول الله؟ قال: «**أويس القرني**» قال أبي: هذا الحديث ليس هو في كتاب أبي صالح عن الليث، نظرت في أصل الليث وليس فيه هذا الحديث، ولم يذكر أيضاً الليث في هذا الحديث خبراً، ويحتمل أن يكون سمعه من غير ثقة ودلسه ولم يروه غير أبي صالح» (علل الحديث، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة).

الحديث أدخل على الشيخ كما ترى في لسان الميزان في ترجمة الفضل بن الحباب وغيرها».

«وحجتهم في هذا أن عدم القدح بتلك العلة مطلقاً إنما بُني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون المتن منكراً يغلب على ظن الناقد بطلانه، فقد يحقق وجود الخلل وإذا لم يوجد سبب له إلاَّ تلك العلة فالظاهر أنها هي السبب، وأن هذا من ذلك النادر الذي يجيء الخلل فيه من جهتها».

«وبهذا يتبين أن ما وقع ممن دونهم من التعقب بأن تلك العلة غير قادحة، وإنهم قد صححوا ما لا يحصى من الأحاديث مع وجودها فيها إنما هو غفلة عما تقدم من الفرق، اللهم إلاَّ أن يثبت المتعقب أن الخبر غير منكر».

«القواعد المقررة في مصطلح الحديث منها ما يذكر فيه خلاف ولا يحقق الحق فيه تحقيقاً واضحاً، وكثيراً ما يختلف الترجيح باختلاف العوارض التي تختلف في الجزئيات كثيراً، وإدراك الحق في ذلك يحتاج إلى ممارسة طويلة لكتب الحديث والرجال والعلل مع حسن الفهم وصلاح النية». اهـ[1].

وهذا كلام جد نفيس ينم عن فهمه الصحيح لمنهج النقاد من خلال الممارسة، ولذا نقلته بحروفه، وقليلاً ما نلمس مثل هذا التحقيق في بحوث المعصارين، وجزاه الله عنا خير الجزاء.

❁ ❁ ❁

(١) مقدمة التحقيق للفوائد المجموعة ص(ح)، (ط) ـ الناشر: المكتب الإسلامي.

المبحث الثالث

زيادة الثقة

يضم هذا المبحث ما يلي:

- ☐ توضيح معنى زيادة الثقة.
- ☐ سبب الغموض في مسألة زيادة الثقة.
- ☐ تفاوت أحكام زيادة الثقة في كتب المصطلح، وسببه.
- ☐ نقاد الحديث هم المعول عليهم في معرفة أحكام زيادة الثقة.
- ☐ منهج النقاد في قبول زيادة الثقة وردها.

زيادة الثقة

تعد مسألة «زيادة الثقة» وجهاً آخر لتباين المنهج بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف، ولها ظهور مكثف في قسم الموازنة من هذا الكتاب؛ ولهذا أخصها بالذكر، مع كونها متصلة بـ«تفرد الثقة»، حتى يتم التأصيل لضوابط هذه المسألة في ضوء منهج المحدثين النقاد، وبالتالي فإن معالجة أبرز شبهة رسخت في وجدان كثير من المعاصرين حول ما يعله النقاد من زيادات الثقات تكون منهجية مقبولة.

كما تشكل هذه المسألة نقطة علمية حساسة من بين مسائل علوم الحديث لكونها مصدراً لكثير من الأحكام الفقهية والقضايا العقدية والسلوكية التي اختلف العلماء فيها قديماً، أو التي يثار حولها اختلاف من جديد، ولذلك أصبحت هذه المسألة محل اهتمام بالغ من العلماء قديماً وحديثاً، حيث عقدوا لها مبحثاً خاصاً في كتب المصطلح، بل صدرت عن بعضهم بحوث مستقلة في سبيل معالجتها تنظيراً وتطبيقاً، وعلى الرغم من ذلك كله فإن مسألة زيادة الثقة لا يزال يكتنفها كثير من الغموض، ونجمت عن ذلك آثار سلبية تعاني منها الأمة الإسلامية في كثير من المجالات الشرعية، ومن أخطرها ما نلمسه في كتب بعض المعاصرين من إطلاق القول بأن «زيادة الثقة مقبولة كما هو المقرر في كتب المصطلح»؛ ليتخذوا من ذلك ذريعة لتصحيح ما أعلّه نقاد الحديث من زيادات الثقات، إذ يكمن في ذلك طمس تدريجي لأهم معالم النقد عند المحدثين.

توضيح معنى زيادة الثقة

المقصود من مسألة «زيادة الثقة»: أن يروي جماعة حديثاً واحداً بإسناد واحد، فيزيد بعض الثقات فيه زيادة لم يذكرها بقية الرواة[1]، سواء أكان ذلك في السند أم في المتن أم كان في كليهما. ولذا فإن هذه المسألة تشمل جميع صور الزيادة التي تقع من الثقة، سواء أكان الثقة واحداً أم أكثر، وسواء أكانت الزيادة صحيحة أم ضعيفة، وسواء أكانت في السند والمتن أم في أحدهما. ويستثنى منها ما يذكره الصحابي من الزيادات فإنها مقبولة دون خلاف[2].

سبب الغموض في مسألة زيادة الثقة

ولعل من أكثر العوامل إسهاماً في بقاء مسألة زيادة الثقة بعيدة عن منهج المحدثين النقاد في التنظير والتطبيق عند كثير من المعاصرين ما قد يلمس في مقدمة ابن الصلاح وما بعدها من كتب المصطلح من غياب الوحدة الموضوعية بين زيادة الثقة وبين ما يتصل بها من الأنواع كالشاذ والمنكر والعلة وغيرها، إذ كانت مطروقة في مواضع متباعدة منها[3]، دون التركيز على بلورة الصلة فيما بينها، بحيث يخيل إلى القارىء أنها أنواع مستقلة يتميز كل منها بأبعاده وخصائصه عن الآخر.

وكذلك ظاهرة التلفيق بين طريقة الفقهاء، والأصوليين، وطريقة المحدثين في معالجة هذه المسألة، كان لها دور كبير في تعقيد أمرها، وأول كتاب نجده قد انتهج هذا الأسلوب المزدوج هو كتاب (الكفاية) للخطيب البغدادي[4]، ثم أصبح ذلك منهجاً مستقراً عند اللاحقين؛ إذ وسعوا في

(١) ابن رجب الحنبلي، شرح العلل ١/٤٢٥.
(٢) انظر النكت على مقدمة ابن الصلاح ٢/٦٩١.
(٣) ولا أعني بذلك إلصاق تهمة التقصير بعلمائنا الصالحين؛ فإني أحس عن يقين بوجود أهداف تعليمية وتربوية وراء اختيارهم لهذا الأسلوب في كتب المصطلح، ومن أهمها تسهيل بحث أنواع علوم الحديث، وتيسير حفظ مصطلحاتها للطلبة المبتدئين.
(٤) انظر الكفاية ص: ٤٢٤ ـ ٤٢٩.

كتبهم سردَ آراء أهل الكلام والأصول حول تلك المسألة، مع ذكر حجج كل منهم، حتى طغت آراؤهم فيها على رأي نقاد الحديث.

تفاوت أحكام زيادة الثقة في كتب المصطلح وسببه

ومن الجدير بالذكر أن مسألة زيادة الثقة قد وردت في مواضع متفرقة من كتب المصطلح؛ مرة تحت عنوان «زيادة الثقة»، وأخرى ضمن أنواع متعددة؛ مثل «المعلول»، و«الشاذ»، و«المنكر»، و«تعارض الوصل والإرسال»، و«تعارض الوقف والرفع»، و«المدرج»، و«المزيد في متصل الإسناد»، و«المستخرج»، وإذا درسنا هذه الأنواع دراسة مقارنة بناء على أنها تشكل وحدة موضوعية تتمثل في المخالفة والتفرد، نجد أحكام زيادة الثقة مختلفة بين هذه الأنواع غير متفقة، ونجملها فيما يلي:

أولًا: أن يدور القبول والرد فيما زاده الثقة على القرائن والملابسات، فلا تقبل الزيادة ولا ترد إلا بمقتضى القرائن المحيطة بها، ولا ينهض بذلك إلا نقاد الحديث. وذلك خلاصة حكم زيادة الثقة المذكورة ضمناً في نوع «العلة».

ثانياً: أن يكون حال الراوي ميزاناً للقبول والرد؛ فإن كان راوي الزيادة أوثق وأحفظ فهي مقبولة، وإلا فمردودة، وهو خلاصة حكم زيادة الثقة المبينة ضمناً في نوعي «الشاذ» و«المنكر».

ثالثاً: أن يكون معيار الرد هو منافاة الزيادة لما رواه الناس، فلا ترد إلا في حالة منافاتها لما رواه الناس، وأما في غير ذلك فالزيادة مترددة بين القبول والرد، وهو ما خلص إليه حكم الزيادة صراحة في نوع «زيادة الثقة».

رابعاً: أن يكون حال الراوي ميزاناً لقبول ما زاده؛ فإن كان ثقة يقبل مطلقاً، وإن كان ضعيفاً يرد مطلقاً، وهو خلاصة حكم زيادة الثقة في مبحثي «تعارض الوصل والإرسال»، و«تعارض الوقف والرفع»، وكذا في «المستخرج».

خامساً: أن ترد زيادة الثقة إذا تبين أنها مدرجة من خلال الدلائل التي فصلها ابن الصلاح في مقدمته، وهذا حكم زيادة الثقة، المذكور ضمن نوع «المدرج».

وهكذا وقع حكم زيادة الثقة غير منضبط بقواعد النقد المتبعة لدى المحدثين المتقدمين، وعلى صور مختلفة تكاد تكون قريبة من منهج علماء الكلام والأصول، ومع ذلك فلا يصفو كثير منها من كدر الإشكال عند التنظير، والاضطراب عند التطبيق.

هذا وقد نصّ الحافظ ابن حجر على أن في زيادة الثقة ما هو مقبول وما هو مردود تبعاً للقرائن المحيطة بها، وقد يكون من القرائن ما يدل على أن الزيادة مدرجة في الحديث، وأنها كانت من قول فلان، أو من حديث آخر. يقول الحافظ في صدد قبول الزيادة وردها ضمن دفاعه مجملاً عن الإمام البخاري، حيث انتقده الإمام الدارقطني في ذلك:

«ما تفرّد بعض الرواة بزيادة فيه دون من هو أكثر عدداً أو أضبط ممن لم يذكرها، فهذا لا يؤثر التعليل به، إلا إن كانت الزيادة منافية بحيث يتعذر الجمع، أما إن كانت الزيادة لا منافاة فيها بحيث تكون كالحديث المستقل فلا، اللهم إلا إن وضح بالدلائل القوية أن تلك الزيادة مدرجة في المتن من كلام بعض رواته فما كان من هذا القسم فهو مؤثر كما في الحديث الرابع والثلاثين»[(١)]، وعليه فهذا النوع من الزيادات يكون مردوداً لثبوت إدراج تلك الزيادة في الحديث، يعني أن ما أدرجه الثقة لا يكون من لفظ الحديث وغير مقبول جعله جزءاً منه.

نقاد الحديث هم المعول عليهم في معرفة أحكام زيادة الثقة

والجدير بالذكر أن هذه المسألة من تلك الأنواع التي يجب الرجوع فيها إلى نقاد الحديث وحدهم لكونها في صلب تخصصاتهم النقدية، ولأن

---

(١) الحافظ ابن حجر، مقدمة فتح الباري، الفصل الثامن، القسم الثالث ص: ٥٠٧.

منهجهم في نقد المرويات ينبغي أن يكون وحده المعول عليه في معرفة المقبول والمردود من زيادات الثقات؛ إذ كانت حجتهم في ذلك حفظ الأحاديث وفهم محتواها ومعرفة ملابسات رواياتها، ولذا لا يكون كافياً في قبول الزيادات أن يعتمد على ثقة راويها وإتقانه اعتماداً كلياً بحجة أن النقاد جعلوا ذلك قرينة لقبولها في بعض المرويات؛ إذ إنه لا يلزم أن تكون تلك القرينة هي نفسها صالحة للاعتماد في المرويات الأخرى.

منهج المحدثين النقاد في قبول زيادة الثقة وردها

وإن كانت زيادة الثقة تشمل السند والمتن، فمسألة تعارض الوصل والإرسال، وتعارض الوقف والرفع، والمزيد في متصل الأسانيد، وتعارض الزيادة والنقص في المتن، والشاذ، والمنكر، والمعلول، عموماً، تشكل أساسيات في زيادة الثقة.

وهذه الزيادة إما أن تكون صحيحة أو ضعيفة، وذلك لأنه إذا تبين للناقد أن الراوي الثقة لم يكن واهماً حين زاد في الحديث؛ لوجود قرائن تدل على ذلك، فيكون ما زاده صحيحاً. وإذا تبين أن الراوي كان واهماً لكونه قد أدرج في الحديث ما ليس منه بسبب الاختلاط، أو لنقله بالمعنى، أو غير ذلك من الأسباب فتكون تلك الزيادة معلولة، وإن شئت سمها شاذة، أو منكرة[1]، أو مدرجة، أو مقلوبة.

وإذا لم تتوافر فيها تلك القرائن فيبقى الأصل في هذه المسألة هو القبول، لكونه ثقة قليل الخطأ، وبذلك يوفق بين نصوص المتقدمين التي يدل ظاهرها على القبول مطلقاً وبين تطبيقاتهم العملية القائمة على مراعاة القرائن فيها ودلالاتها في قبول الزيادة وردها.

ويمكن أن نبرهن بذلك على أن اعتبار الأصل في حال الرواة الثقات،

---

(١) يلاحظ أن النقاد لم يخصصوا مصطلح (المنكر) بما رواه الضعيف مخالفاً للثقات، بل أطلقوه فيما لم يكن معروفاً عندهم من الأحاديث، سواء أكان راويه ثقة أم ضعيفاً، وإن كان إطلاقهم بذلك فيما رواه الضعيف أكثر.

وجعل ذلك قاعدة في قبول أحاديثهم المتفردة، أو زياداتهم، لا ينهض به إلا الناقد المتمرس الفطن الذي له اطلاع واسع على واقع الروايات وملابساتها، وأما من الباحث العادي الذي لا يعرف نوعية تلك الملابسات والمرجحات ولا طبيعة دلالاتها فيعد اعتماد الأصل في جميع أنواع الزيادات التي تقع من الثقة خرقاً ومجازفة خطيرة.

وإذا كان النقاد قد نصوا في بعض المناسبات على قبول زيادة الثقة أو الأوثق[١]؛ بحيث يخيل إلى القارىء المستعجل أن موقفهم في ذلك هو القبول المطلق، فإن عملهم النقدي المتمثل في رد الزيادة مرة وقبولها أخرى بغض النظر عن حال الراوي الثقة أو الأوثق يكون كافياً للتفسير بأن ذلك ليس حكماً مطرداً منهم، وإنما قبلوا فقط بمقتضى القرائن المحيطة بها[٢]، أو بالرجوع إلى الأصل في حال الراوي الثقة الذي زاد في الحديث، بعد تأكدهم من سلامته من جميع الملابسات الدالة على احتمال الخطأ والوهم أو النسيان. ولذلك يكون قول الإمام أبي عبدالله الحاكم في نوع العلة: «والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[٣] من أحسن ما ينبغي أن يقال في مجال زيادة الثقة.

وقد أكد ذلك أئمتنا الحفاظ، يقول الحافظ العلائي: «ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص. وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن الذي أكثر من

(١) كما ورد عن الإمام البخاري فيما زاده إسرائيل على شعبة وسفيان: «الزيادة مقبولة، وإسرائيل ثقة» (انظر تفصيل ذلك في كتاب شرح العلل ٣٦٨/٢ لابن رجب الحنبلي، وكتاب الكفاية ص: ٤٠٩ ـ ٤١٣)، كما نص على قبول زيادة الثقة الإمام مسلم في مقدمة صحيحه «والذي نعرف من مذهبهم في قبول ما يتفرد به المحدث من الحديث أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رووا وأمعن في ذلك على الموافقة لهم فإذا وجد كذلك ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه قبلت زيادته» ٧/١.

(٢) الحافظ ابن حجر، فتح الباري ٢٣٠/٩.

(٣) الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص: ١١٢.

الطرق والروايات. ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده. والله أعلم»[١].

وقال ابن دقيق العيد (رحمه الله تعالى): «من حكى عن أهل الحديث، أو أكثرهم إنه إذا تعارض رواية مسند ومرسل أو رافع وواقف أو ناقص وزائد أن الحكم للزائد لم يصب في هذا الإطلاق؛ فإن ذلك ليس قانوناً مطرداً، والمراجعة لأحكامهم الجزئية تعرف صواب ما نقول».

وبما أن فقهاء المتأخرين ينظرون في مسألة زيادة الثقة نظرة عقلية، فإنها تكون مقبولة عندهم مطلقاً، ما لم تعارض مذهبهم. وعلى منهجهم هذا سار كثير من المعاصرين: من محدثين وفقهاء.

ولذلك فإذا أعلّ النقاد زيادة زادها ثقة فلا ينبغي التسرع بالتعقيب عليه قائلاً بأن الراوي ثقة وزيادته مقبولة كما هو مقرر في كتب المصطلح، وذلك لأن النقاد لم يردوها إلا في ضوء القرائن المحيطة بها، وبالتالي لا يكون من المنطق أن يرد قول النقاد بإطلاق القاعدة[٢].

---

(١) نقله الحافظ في النكت ٢/٧١٢.

(٢) كتبت لمجلة الشريعة بجامعة الكويت بحثاً مستقلاً حول هذا الموضوع، بعنوان: «زيادة الثقة في كتب المصطلح»، وسينشر قريباً إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع

تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد، وضوابط ذلك

يضم هذا المبحث شرح ما يلي:

- ◻ أهمية دراسة هذا الموضوع في ضوء منهج المحدثين النقاد في التصحيح والتعليل.
- ◻ الشروط التي ذكرها ابن الصلاح وغيره لتقوية الحديث الضعيف.
- ◻ مصدر ابن الصلاح في اعتبار هذه الشروط.
- ◻ هل الاحتراز من الشذوذ يتضمن الاحتراز من العلة في سياق ما ذكره ابن الصلاح؟
- ◻ الضوابط التي اعتمدها ابن الصلاح في نوعي الحسن، ومدى موافقتها لما سبق في مسألة التقوية.
- ◻ مقصود ابن الصلاح من كلمة «مستور» الواردة في نصه.
- ◻ هل يلزم من ورود الحديث من وجه آخر أن يخلو من الشذوذ حسب قول ابن الصلاح؟
- ◻ رفع الغموض عن معنى الشذوذ الذي تضمنه كلام ابن الصلاح، وضرورة الاحتراز منه في تقوية الضعيف.
- ◻ منهج الإمام الترمذي في تحسين الحديث.

- التباين المنهجي في تحسين الحديث الضعيف بين الترمذي والمتأخرين.
- تسليط الضوء على الضوابط العلمية في تقوية الحديث الضعيف عند نقاد الحديث.
- المثال التطبيقي لأسلوب جمع المتابعات والشواهد عند المتأخرين.
- بيان أن النقاد غير مسؤولين عما يقع من الوهم بعدهم.
- خلاصة المبحث.

تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد، وضوابط ذلك

تعد تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد من أعظم مسائل علوم الحديث دقة، ومن أكثرها حساسة؛ لتوقفها على علم العلل من جهة، ولكونها أساساً لكثير من المسائل الفقهية والعقدية والسلوكية وغيرها من جهة أخرى. ولذا يتعين علينا معرفة منهج المحدثين النقاد في تنظير هذه المسألة وتطبيقها، إذا أردنا أن نخدم السنة وفقهها خدمة تليق بمكانتها التشريعية.

وعلى الرغم من ذلك فإن كثيراً من الباحثين يتناولون اليوم هذه المسألة، كأنها في متناول الجميع، يتصدون لتطبيقها، وليس لديهم من المعارف والخبرات ما يؤهلهم لذلك، اللهم إلا ما أخذوا من كتب المصطلح من تصورات عامة عن «الشاهد» ونوعي «المتابعة»: التامة والقاصرة؛ فيجمعون الروايات حتى لو كانت معلولة أعلها النقاد بالتفرد أو المخالفة، أو مذكورة في كتب الضعفاء لغرض البرهنة على ضعف رواتها المترجم لهم فيها، أو الأحاديث التي ينفرد بها أحد الرواة في أواخر مرحلة الرواية، مما لا يعرفها المحدثون القدامى، أقول: يجمعون هذه الأنواع من الأحاديث كحاطبي الليل، من أجل التصحيح أو التحسين.

ولذلك فالحديث الذي أعلّه نقاد الحديث بغرابته، أو تفرده، أو

بقولهم: «لا يصح في هذا الباب شيء»، يكون عند كثير من المعاصرين محل إشكال ورفض، لا سيما في حالة ما إذا كان راوي الحديث ثقة أو صدوقاً. وكان سندهم الوحيد في هذا الموقف الرافض هو أن الراوي صالح مقبول حديثه، وأنه لم يكن متروكاً ولا متهماً بالكذب والوضع. وإن كان هذا يفهم من كتب المصطلح كقاعدة مطردة في مسألة تقوية الحديث الضعيف، لكنها مقيدة بشروط سيأتي ذكرها وفق منهج المحدثين النقاد في قبول الحديث ورده.

ويمكن أن نفهم من هذا النموذج الواقعي أن الذي يشكل عقبة كبيرة في سبيل دارسي علوم الحديث عموماً هو الإطلاق فيما ينبغي تقييده، والتقييد فيما ينبغي إطلاقه.

قول ابن الصلاح
في مسألة تقوية الحديث الضعيف

وليكون هذا الأمر أكثر وضوحاً يحسن بنا أن ننظر ونتأمل في قول الحافظ ابن الصلاح (رحمه الله تعالى) في مسألة تقوية الحديث الضعيف، باعتباره مرجعاً أصيلاً في تقعيدها لدى اللاحقين عموماً، وهذا نصه (رحمه الله):

«ليس كل ضعف يزول بمجيئه من وجوه، بل ذلك يتفاوت، فمنه ضعف يزيله ذلك بأن يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة، فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر عرفنا أنه مما قد حفظه، ولم يختل ضبطه له، وكذلك إذا كان ضعفه من حيث الإرسال زال بنحو ذلك، كما في المرسل الذي يرسله إمام حافظ إذا فيه ضعف قليل يزول بروايته من وجه آخر. ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلك كالضعف الذي ينشأ من كون

الراوي متهماً بالكذب، أو كون الحديث شاذاً. (والله أعلم)» اهـ[١].

وإن كان هذا النص يدلك بظاهره على أن الضابط في تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد هو أن لا تكون هذه المتابعات والشواهد من مرويات المتروكين، وأن لا يكون فيها شذوذ، فإن الإمام النووي اختصر النص على النحو الذي يتبلور فيه الشرط الأول دون الثاني، إذ قال (رحمه الله تعالى):

«إذا روي الحديث الضعيف من وجوه ضعيفة لا يلزم أن يحصل من مجموعها حسن، بل ما كان ضعفه لضعف حفظ راويه الصدوق الأمين زال بمجيئه من وجه آخر وصار حسناً، وكذا إذا كان ضعفه بالإرسال زال بمجيئه من وجه آخر، وأما الضعف لفسق الراوي فلا يؤثر فيه موافقة غيره»[٢].

وكذا اختصره الإمام ابن كثير، وهذا نصه:

«قال الشيخ أبو عمرو: لا يلزم من ورود الحديث من طرق متعددة أن يكون حسناً، لأن الضعف يتفاوت فمنه ما لا يزول بالمتابعات ـ يعني كرواية الكذابين والمتروكين ـ ومنه ضعف يزول بالمتابعة كما إذا كان راويه سيىء الحفظ، أو روى الحديث مرسلاً، فإن المتابعة تنفع حينئذ ويرفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحسن أو الصحة. والله أعلم»[٣] اهـ.

وقال الطيبي في هذا الخصوص: «وأما الضعيف فلكذب راويه أو فسقه، لا ينجبر بتعدد طرقه»[٤].

وقال الزركشي: «والحاصل أن الذي يحتاج إلى مجيئه من غير وجه ما كان راويه في درجة المستور ومن لم تثبت عدالته»[٥].

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص: ٣٤.

(٢) تدريب الراوي ١٧٦/١ (تحقيق عبدالوهاب، مكتبة الرياض الحديثة).

(٣) اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث ص: ٣٣.

(٤) الخلاصة في أصول الحديث ص: ٤٤.

(٥) النكت ٤٠٠/٢.

ونرى في هذه النصوص منهجاً أوسع مما ذكره ابن الصلاح، إذ لم تكن فيها قاعدة تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد مرتكزة في صياغتها إلا على شرط واحد، وهو أن لا يكون الحديث من مرويات المتروكين، دون أن يذكر الشرط الثاني، وهو أن لا يكون الحديث شاذاً.

وإن كان الأساس في هذه المسألة لدى كثير من المعاصرين هو ما ذكره الإمام النووي وغيره من اللاحقين، فإن الشرط الثاني الذي نص عليه ابن الصلاح، وهو أن لا يكون الحديث شاذاً، يبقى لديهم مجرد مسألة نظرية دون تطبيق.

ولذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن يأتي عملهم في هذا المجال ـ مجال تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد ـ وفق منهج النقاد الأوائل، وبالتالي فما أعله النقاد من الأحاديث، يكون في نظر المعاصرين صحيحاً لغيره إن كان راوي ذلك الحديث صدوقاً، أو حسناً لغيره في حالة كون راويه ضعيفاً غير متروك. وعلى هذا جرى الكثيرون من المتأخرين أيضاً، لا سيما فقهاؤهم.

وإن معالجة هذه المسألة ـ مسألة تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد ـ من جذورها، ثم تأسيسها على منهج النقاد المتقدمين، مع إزاحة جميع أنواع الشبهات عنها، أمر لا بد منه لكي ندافع عن السنة النبوية كما دافع عنها سلفنا الصالح، لا سيما نقاد الحديث؛ ولذلك فإننا نطرح هنا بعض التساؤلات فيما نقلناه عن الإمام ابن الصلاح وغيره آنفاً، وهي:

١ ـ هل قصد ابن الصلاح بقوله: «ولا يكون شاذاً» شرطاً أساسياً في تقوية الحديث الضعيف؟

٢ ـ وما مصدره في ذكر هذا الشرط؟

٣ ـ أو أنه ذكره فقط اختصاراً لكلام الإمام الترمذي الذي تضمّن ذلك، دون تقييده بالمعنى الذي آثره ابن الصلاح في مقدمته؟

٤ ـ ولماذا أفرد الشاذ بالذكر دون العلة؟ وهل كان ذلك من أجل التفريق بينهما في مسألة التقوية؟ أي أنه إذا كان الحديث معلولًا يتقوى به الحديث ويعد متابعاً وشاهداً له، حتى ولو كانت كل الأحاديث قد أعلّها النقاد بالتفرد والغرابة أو المخالفة؟

٥ ـ وماذا يعني ابن الصلاح بالشاذ هنا بالضبط؛ أهو الذي عرفه في المقدمة أم الذي اشتهر عند المحدثين الحفاظ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي أن نتأمل فيما شرحه ابن الصلاح ونبحث عن مصدره في ذلك ثم نفسر المصطلح الذي تضمنه ذلك الشرح تفسيراً منهجياً يقوم على مراعاة منهج ذلك المصدر.

مصدر ابن الصلاح في مسألة تقوية الضعيف

ويظهر جلياً من خلال قراءة نص الإمام ابن الصلاح الذي سبق نقله أنه اعتمد في تلخيص المسألة التي نحن بصددها على قولين: أحدهما للإمام الشافعي، والآخر للإمام الترمذي.

المصدر الأول لابن الصلاح:

وأما اعتماد ابن الصلاح قول الإمام الشافعي في ذلك فإنه جلي من خلال المقارنة بينهما، يقول الإمام الشافعي في الاحتجاج بالمرسل:

«. . . فمن شاهد أصحاب رسول الله ﷺ من التابعين، فحدّث حديثاً منقطعاً عن النبي اعتبر عليه بأمور؛ منها:

أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث.

١ ـ فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله ﷺ ـ بمثل معنى ما روى ـ: كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه.

٢ ـ وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك.

أ ـ ويعتبر عليه بأن ينظر: هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم، فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى به مرسله وهي أضعف من الأولى.

ب ـ وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ قولًا له، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله ﷺ كانت هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله.

ج ـ وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي ﷺ.

٣ ـ قال الشافعي: ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولًا ولا مرغوباً عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه، ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه فإن خالفه وجد حديثه أنقص كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه.

٤ ـ ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه، حتى لا يسع أحداً منهم قبول مرسله.

٥ ـ قال: وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله.

٦ ـ ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل»[1] اهـ.

يفيدنا هذا النص أن المرسل ليس بحجة إلا إذا كان مرسله ثقة لا يرسل عن الضعفاء ولا عن المجاهل، ثم جاء من وجه آخر مسنداً من رواية الحفاظ الثقات، أو مرسلاً أرسله من لم يأخذ الحديث عمن أخذه عنه

---

(١) الرسالة، ص: ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

المرسِل الأول، أو وافقه عمل الصحابة أو فتواه، وذلك ليطمئن قلب الناقد بتعدد مصدر الحديث، أو بوجود أصل صحيح له. ومن هنا أصبح واضحاً أن ابن الصلاح قد اعتمد هذا القول حين خصّ المرسل بذكره من أنواع الانقطاع، وإلا لأشار إليها جميعاً، كما هو مفهوم من قول الإمام الترمذي وعمله في السنن.

المصدر الثاني لابن الصلاح:

ولئن كان الاحتجاج بالمرسل وما يتعلق به من الشروط التي ذكرها الإمام الشافعي، ثم لخصها الإمام ابن الصلاح ضمن ذلك النص الذي سبق ذكره أمراً في غاية الوضوح، فإن الجانب الذي يتضمنه قول الإمام الترمذي يقتضي شيئاً من التفصيل والتحليل لنقف سوياً على ما يشكل إجابة علمية لتلك التساؤلات التي سبق طرحها آنفاً، ولذا فإن نص الإمام الترمذي يكون المحور الرئيس في الفقرات التالية.

يقول الإمام الترمذي:

«وما قلنا في كتابنا هذا حديث حسن فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا:

أ ـ كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب.

ب ـ ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن»(١) اهـ.

ويمكن تلخيص هذا النص بما يلي: أن حسن السند يتحقق بمجرد كون راويه غير متروك، كما في حرف (ا)، ويتحقق حسن المتن بمجرد كونه مروياً من غير وجه نحو ذلك، كما في حرف (ب)، يعني بذلك ورود حديث آخر يؤيد معنى ذلك المتن، أو ثبوت عمل أحد الصحابة بمقتضاه، أو فتواه به، على أساس أن تكون الجملة: «ويروى من غير وجه نحو ذلك»

---

(١) سنن الترمذي ٧٥٨/٥ (قسم العلل).

تفسيراً للجملة: «ولا يكون الحديث شاذاً»، ويكون ذلك جميعاً هو معنى قوله «حديث حسن» مجرداً عن الصحيح.

وبذلك يكون لتحسين الإمام الترمذي مغزى آخر غير الذي يهدف إليه الكثيرون من المعاصرين من تحسين الحديث، وهو زوال الشذوذ عن المتن بالطريقة التي بينتها آنفاً، ولذا فما يحسنه في سننه لا يلزم أن يكون صالحاً للاحتجاج به دوماً، كما سيأتي شيء من التفصيل حول ذلك.

والذي يهمنا هنا هو تحقيق معنى الشاذ في هذا النص باعتباره مصدراً للإمام ابن الصلاح في تحديد الضابط في مسألة تقوية الحديث الضعيف، وقد سبق في التساؤلات ماذا يقصد ابن الصلاح بقوله «وأن لا يكون الحديث شاذاً»؟، وهل يرى ضرورة الاحتراز من الشذوذ دون العلة في تقوية الضعيف؟

ويظن كثير منا أن الشاذ في نص الإمام الترمذي هو ما ألفناه في كتب المصطلح عموماً من مخالفة الثقة أو الصدوق لمن هو أوثق منه، وهذا غير سليم في نظري؛ إذ لا يتسق كلام الترمذي على هذا المعنى للشاذ، حيث إن مناسبته كانت فيما كان يرويه الضعيف غير المتهم بالكذب.

فقد قال الحافظ العراقي (رحمه الله تعالى): «فهذه أقسام الضعيف باعتبار الانفراد والاجتماع، وقد تركت من الأقسام التي يظن انقسامه إليها بحسب اجتماع الأوصاف عدة أقسام، وهي اجتماع الشذوذ ووجود ضعيف، أو مجهول، أو مستور في سنده لأنه لا يمكن اجتماع ذلك على الصحيح، لأن الشذوذ تفرد الثقة فلا يمكن وصف ما فيه راو ضعيف أو مجهول أو مستور بأنه شاذ»[1] اهـ.

بيد أن قول الإمام الترمذي يكون متسقاً بعضه على بعض إذا فسرنا الشاذ بالمعنى الذي آثره ابن الصلاح في مقدمته؛ إذ كل حديث مخالف للراجح يكون عنده شاذاً، سواء كان راويه ثقة أم ضعيفاً. كما يعد ابن

---

(١) شرح ألفية العراقي ١/١١٥.

الصلاح ما تفرّد به الراوي الضعيف شاذاً منكراً أيضاً، حيث إن مفهوم الشاذ عنده أعم مما شرحه الإمام الشافعي حين جعله مقيداً بالثقة، وهو الذي اختاره كثير من اللاحقين.

الاحتراز من الشذوذ يتضمن الاحتراز من العلة

وإذا كان ابن الصلاح قد اعتمد قول الإمام الترمذي في إضافة هذا الشرط، ألا وهو أن يكون الحديث خالياً من الشذوذ، وفسرنا هذا الشذوذ بما عرفه هو في المقدمة، وهو ما خالف الراوي فيه الأوثق والأحفظ، فإن العلة تكون مثل الشاذ في وجوب الاحتراز منها، لكونها متفقة مع الشاذ في معناه الجوهري، كما يتجلى ذلك مما شرحه الإمام ابن الصلاح في نوع العلة[1]؛ إذ قال فيه:

«ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك، تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث أو وهم واهم بغير ذلك».

وفي ضوء هذا النص فنقطة المخالفة والتفرد التي تكون على النحو الذي ورد فيه، تشكل المناط في مفهوم العلة، وكذا أيضاً في مفهومي الشاذ والمنكر؛ إذ يقومان على مخالفة الحديث للراجح أو التفرد بما ليس له أصل أيضاً، وليس مطلق المخالفة ولا مطلق التفرد.

هذا إذا جعلنا هذا النص الوارد في العلة شاملاً لما رواه الثقة والضعيف، وهو الصواب الذي يتأيد بعمل نقاد الحديث. وأما إذا حملناه على ما رواه الثقة وحده، وجعلناه ميدان العلة، كما يعتقده الكثير، فوجه انفصال العلة عن الشاذ يصبح واضحاً فقط في حالة كون الراوي المخالف

---

(١) تفصيل ذلك في بحثي «زيادة الثقة في كتب المصطلح» الذي أجيز لنشره في مجلة الشريعة بجامعة الكويت.

صدوقاً أو ضعيفاً غير متروك، إذ الشاذ أعم من العلة لكونه يشمل حديث الصدوق والضعيف غير المتروك في حالة مخالفته حديث الثقة حسب رأي ابن الصلاح، وأما العلة فيكون ميدانها حديث الثقة وحده. وبالتالي يلزم من ذكر الاحتراز من الشذوذ في تقوية الحديث الضعيف الاحتراز من العلة تلقائياً لكون الشذوذ شاملاً لها.

وأما عند اللاحقين الذين يجعلون الشاذ والمعلول مقيدين برواية الثقات، فإن فصله عن العلة يبقى نظرياً مجرداً لا يؤيده الواقع؛ إذ العلة عندهم متصلة بأحاديث الثقات، وهي ميدان وقوعها، وكذلك الشاذ أيضاً. وإذا كانت «مخالفة الثقة للراجح» من أهم العناصر التي ينطوي عليها مفهوم هذين النوعين فكيف ينفصل أحدهما عن الآخر؟ وإذا فرضنا وجود فرق بينهما من حيث الجوهر فأي نوع من المخالفة يجعل حديث الثقة معلولاً دون الشذوذ؟ وهو في غاية الإشكال.

وهل يمكن القول إن الشاذ عندهم هو مجرد المخالفة، وأما العلة فتختلف عنه بتقيدها بمخالفة الراجح أو التفرد بما لا أصل له؟ وعليه يكون الشاذ أعم من المعلول من جهة الإطلاق والتقييد، وبالتالي لا يكون الشاذ المطلق مما ينبغي الاحتراز منه، لا في التصحيح ولا في التحسين، لكون الشاذ عبارة عن مجرد وجود المخالفة، سواء أكانت نتيجة خطأ أم نتيجة صواب، غير أن الإمام الشافعي الذي شرح الشاذ بالمخالفة قد قيده بمخالفة الثقة للراجح(١). وكذلك الإمام ابن الصلاح لم يذهب إلى إطلاق المخالفة في الشاذ المردود، حين جعله مقيداً بمخالفة الراوي الأوثقَ والأحفظَ.

ولا شك أن هذه المخالفة التي يكون منشؤها الوهم والخطأ هي بذاتها تشكل المناط في مفهوم العلة، كما سبق آنفاً في نص الإمام ابن الصلاح، وهو قوله: «ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم...». وعلى هذا التفسير لمصطلحي الشذوذ والعلة، يلزم من قول

(١) انظر تفصيل ذلك في النكت ٦٨٨/٢.

ابن الصلاح في مسألة تقوية الضعيف «وأن لا يكون شاذاً» أن لا يكون معلولاً أيضاً.

ومن خلال ما سبق من تحليل نص الإمام ابن الصلاح، وتفسير الشاذ بمعانيه المختلفة المعروفة في كتب المصطلح كان الأمر واضحاً أن العلة كالشاذ في ضرورة الاحتراز منها في مسألة تقوية الضعيف.

نصوص ابن الصلاح المتصلة بـ«حسن لذاته» و«حسن لغيره» ومدى موافقتها بما سبق ذكره في مسألة الاحتراز عن الشذوذ

لكن تظهر مشكلة أخرى في نصوص ابن الصلاح حول تفصيل «حسن لذاته» و«حسن لغيره»، وهي أنه يفرق بين الشاذ والعلة، وتوضيح ذلك فيما يلي؛ يقول الإمام ابن الصلاح في موضوع الحسن:

«إن الحديث الحسن قسمان؛ أحدهما: الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلاً كثير الخطأ فيما يرويه، ولا هو متهم بالكذب في الحديث أي لم يظهر منه تعمد الكذب في الحديث ولا سبب آخر مفسق، ويكون متن الحديث مع ذلك قد عرف بأن روي مثله أو نحوه من وجه آخر، أو أكثر، حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله، أو بما له من شاهد، وهو ورود حديث آخر بنحوه؛ فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً منكراً، وكلام الترمذي على هذا القسم يتنزل» اهـ[1].

مقصود ابن الصلاح بقوله «مستور»

فقوله «مستور» لا يعني مجهول الحال، بدليل الجمل اللاحقة المفسرة لمعناه، كجملة: «لم تتحقق أهليته» وجملة «غير أنه ليس مغفلاً كثير الخطأ فيما يرويه»، إذ لا يصح إطلاق هذه الجملة في حق مجهول الحال، الذي لم يشتهر حديثه ولم يتعدد تلاميذه، لتوقف الحكم بها على معرفة الرجل

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص: ٣١.

من حيث الضبط وعدمه. اللهم إلا إذا قلنا إن معنى هذه الجملة أنه لم تظهر غفلته وكثرة خطئه فيما يرويه لكونه مجهول الحال، وهذا تكلف في نظري إذ يحمل هذا القسم من الحسن على رواية مجهول الحال وحده، ولم يدل عليه سياق قول الترمذي الشامل لجميع أنواع الضعفاء غير المتروكين، والذي كان مصدر ابن الصلاح لهذا التلخيص، ولا شك أن التفسير المضيق لما وسعه الترمذي يعد تكلفاً غير مقبول.

وبذلك يكون معنى المستور أنه لم يرد في حق الراوي ما يدل على فسقه، وعليه يكون مغزى هذه الجملة هو أن الراوي لم يكن متروكاً من حيث العدالة الدينية ولا من حيث الحفظ والإتقان.

تحقيق معنى قوله: «وهو ورود حديث آخر بنحوه، فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً منكراً»

وإن كان ابن الصلاح قد وجّه قول الإمام الترمذي بهذا التفصيل، فإنه يريد بذلك التأصيلَ، وعليه فقوله: «وهو ورود حديث آخر بنحوه؛ فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً منكراً» يفيد أن الشذوذ والنكارة يزولان تلقائياً بورود حديث آخر بنحوه، فإنه قال: «فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً منكراً»، وكان سياق هذه الجملة جلياً في تفرعها على الجملة السابقة، بحيث تفيد أن خلو الحديث من شذوذ ونكارة يتحقق بورود نحوه من وجه آخر، ولا يفهم من السياق أن ابن الصلاح يجعل هذين الأمرين شرطين مستقلين لا تلازم بينهما، وهما:

أ - ورود الحديث بنحوه من وجه آخر.

ب - وكونه خالياً من الشذوذ والنكارة.

وكأنه (رحمه الله) يرى أن جملة «ويروى من غير وجه» التي جاءت في نص الإمام الترمذي[1] الذي كان مصدر ابن الصلاح في هذا التلخيص

---

(١) وهو قوله: «وما قلنا في كتابنا هذا حديث حسن فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، =

بمثابة تفسير لجملة «أن لا يكون شاذاً»، يعني أن الواو في الجملة الأولى للتفسير وليس للجمع، كما أوّله الحافظ العراقي[1]، وهو الصواب، بدليل مناسبة النص التي هي بصدد رواية الضعفاء، دون الثقات، وإن لم يكن ذلك محل اتفاق لدى اللاحقين من الأئمة[2].

بيد أنه قال في الحسن لذاته: «ويعتبر في كل هذا مع سلامة الحديث من أن يكون شاذاً منكراً ـ سلامته من أن يكون معللاً»، وهذا يدلنا على أن العلة غير الشذوذ والنكارة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفيدنا هذا النص أن خلو الحديث من العلة والشذوذ والنكارة، أمر منفصل عن ورود الحديث من وجه آخر، وإلا (أي: وإن لم يكن منفصلاً، بل أصبح ورود الحديث من وجه آخر هو بحد ذاته سلامته من شذوذ وعلة) يصبح الحديث الذي رواه الصدوق صحيحاً لغيره، لأن خلوه من شذوذ وعلة يلزم منه أن يروى من غير وجه لتلازمهما، ومن المعلوم أن الإمام ابن الصلاح بصدد ذكر الحسن لذاته، يعني أن الحديث حسن لذات راويه، لكونه صدوقاً، دون اعتبار وروده من وجه آخر، بخلاف «حسن لغيره» فإنه يقوم أساساً على تعدد الطرق.

رفع الغموض عن معنى «الشذوذ»، وضرورة الاحتراز منه في تقوية الضعيف

وعلى كل حال فإن رأي الإمام ابن الصلاح في مجال الاحتراز من الشذوذ، ثم ما يخص تحديد المعنى الذي يقصده به، ومدى انفصاله عن العلة في مسألة تقوية الحديث الضعيف، والحسن، كل ذلك يظل محل غموض كثيف، وذلك حين نقوم بالمقارنة بين نصوص الإمام ابن الصلاح

= كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن».

(١) التقييد والإيضاح ص: ٤٤ للحافظ العراقي.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب «نظرات جديدة في علوم الحديث» ص: ٣٤، للمؤلف.

الواردة في مسألة تقوية الضعيف ومسألة الحسن. ومع ذلك فالذي يظهر لي مما سبق ذكره هو أن ابن الصلاح يرى الشاذ منفصلاً عن العلة، كما هو واضح في مسألة «حسن لذاته»، وأن الشاذ الذي ورد ذكره في موضوعي حسن لغيره، وتقوية الحديث الضعيف إنما ذكره تقليداً للإمام الترمذي، وبذلك تكون نصوصه خالية من الإشكال والغموض.

ومن هنا ينبغي تفسير ذلك الشاذ حسب منهج الإمام الترمذي في استخدام مصطلح الشاذ، وليس بما اختاره الإمام ابن الصلاح في مقدمته، وبذلك تتضح القاعدة في هذه المسألة التي نحن بصدد دراستها دون غموض وإشكال.

ولا شك أن رأي الإمام الترمذي في الشاذ هو ما نقله الحافظ الخليلي عن حفاظ الحديث عموماً بقوله: «الشاذ عند حفاظ الحديث ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أو غير ثقة، فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به»[(١)].

وفي ضوء هذا النص يمكن القول إن الشاذ عند الترمذي هو أن يكون متن الحديث غريباً ليس له سوى سند واحد من أوله إلى آخره، وهذا مما ينبغي الاحتراز منه في التصحيح والتحسين. وإن كان يفهم من ظاهر النص المذكور أن التفرد على إطلاقه لكن مناسبة عمل المحدثين النقاد، ونصوصهم العامة في الحديث الغريب يوضح أن التفرد المقصود بالشاذ المردود هو التفرد بما لا أصل له، وليس مطلق التفرد.

وإذا كان الأمر كذلك فالذي يكون الأقرب إلى الصواب هو أن الإمام الترمذي يريد بالشاذ ما يقصد به الحفاظ الآخرون، وهو غرابة المتن، بأن يكون غير معروف لديهم؛ لا رواية ولا عملاً ولا قولاً لأحد من الصحابة والتابعين، سواء كان راوي ذلك المتن ثقة أم ضعيفاً[(٢)]، وبهذا المعنى يصبح

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص: ٧٧.

(٢) والجدير بالذكر أن مثل هذه الغرابة في المتون لا تقع غالباً إلا من المتروكين المتهمين =

سياق قول الترمذي في موضوع الحسن متسقاً بعضه على بعض، بخلاف المعنى الذي شرحه الإمام الشافعي للشاذ، فإنه لا يتناسب مع سياق النص لكونه مقيداً بمرويات الثقات، كما سبق.

= بالكذب والوضع. ولهذا قال شعبة: لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ (تدريب الراوي ١/٣٣٩).

وفي الواقع لا يوجد فرق بين الشاذ والعلة إلا من حيث الغموض، وأما من حيث الجوهر فلا، فإن العلة تدور أيضاً على حالة التفرد بما ليس له أصل. وكلما كان الراوي ثقة معروفاً ازداد تفرده غموضاً. ولذلك قال الإمام الحاكم (رحمه الله تعالى):

«وهو (يعني الشاذ) غير المعلول؛ فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديث في حديث أو وهم فيه راو أو أرسله واحد فوصله واهم، فأما الشاذ فإنه حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة» اهـ. (معرفة علوم الحديث ص: ١١٩).

وشرحه الحافظ ابن حجر بقوله: «وهو (يعني الشاذ) على هذا أدق من المعلل بكثير، فلا يتمكن من الحكم به إلا من مارس الفن غاية الممارسة، وكان في الذروة العليا من الفهم الثاقب ورسوخ القدم في الصناعة ورزقه الله نهاية الملكة». (النكت) هذا طبعاً إذا كان راويه ثقة.

وقال السخاوي: «والشاذ لم يوقف له على علة، وهذا يشعر باشتراك هذا مع ذلك (يعني المعلول) في كونه ينقد في نفس الناقد أنه غلط، وقد تقتصر عبارته عن إقامة الحجة على دعواه، وأنه من أغمض الأنواع وأدقها، والشاذ أدق من العلل بكثير اهـ. (فتح المغيث ١/٢٣٢، تحقيق الشيخ علي حسن علي، الهند).

وهذا لا يعني أن الشاذ لا يطلق إلا على رواية الثقة، بدليل قول شعبة السابق وغيره من النقاد، وليس من المنهج السليم اعتماد المفهوم المخالف لأقوال النقاد بعيداً عن واقع أعمالهم التطبيقية. ولذا يتوقف تفسير نصوص النقاد على خبرة واسعة واحتكاك طويل بمنهجهم في النقد.

ولعل نص الإمام الحاكم هذا هو مصدر الإمام ابن الصلاح فيما شرحه في نوع العلة من التفاصيل، وفي ذكر العلة والشذوذ جميعاً في تعريف الصحيح. وبالتالي يصبح من الضروري تفسير هذين المصطلحين الذين تضمنهما تعريف الصحيح بالمعنى الذي وضعه الإمام الحاكم لهما، دون الاعتماد على المعنى الذي ترجح في كتب المصطلح، وإلا فذكر الشاذ مع العلة يعد تكراراً، إذ هما يتفقان في جوهر المعنى، وإن كان تعريفهما مختلفين في الصياغة.

ولئن كان الإمام الترمذي يقصد بالشاذ غرابة المتن فإن مغزى تحسينه للحديث الضعيف هو زوال الشذوذ والغرابة عن المتن، ولذلك فإن المسلك الذي سلكه المتأخرون في التقوية والتحسين يكون مختلفاً تماماً عن منهج الترمذي في ذلك؛ إذ كان الإمام الترمذي قد يريد بالحسن مجرد زوال حالة الغرابة عن المتن بكونه معروفاً بعمل أحد الصحابة بمقتضاه، دون أن يقصد بذلك تقوية الحديث مرفوعاً، ولا إثباته عن النبي ﷺ، بشرط أن لا يكون في سنده راو متروك. والدليل على ذلك أنه كثيراً ما يعلل سند الحديث بالتفرد والغرابة، مشيراً إلى عدم ثبوت ذلك الحديث عن النبي ﷺ رواية، وفي الوقت نفسه يصفه بالحسن(١)، وبهذا يكون معنى هذا التحسين هو أن متن الحديث لم يكن غريباً عموماً، بل قد عرف ذلك بعمل بعض الصحابة به، أو فتواه به، أو له شاهد حديثي. ولنتأكد من ذلك يكون من الأفضل أن ننظر في سياق قول الإمام الترمذي، وهذا نصه:

«وما قلنا في كتابنا هذا حديث حسن فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن»(٢) اهـ.

وقوله «ويروى من غير وجه» تفسير لقوله «ولا يكون شاذاً» يعني أن يروى ذلك المعنى من أي وجه آخر، سواء كان ذلك حديثاً مروياً شاهداً أو متابعة، أم عملاً أم فتوى لبعض الصحابة أو التابعين، فيخرج بذلك عن أن يكون شاذاً. ومن تتبع الجوانب التطبيقية لهذا المصطلح في سننه يجد ذلك المعنى مجسداً.

ولكون الإمام الترمذي قد توسع في تحسين الحديث بالشكل الذي

---

(١) انظر تفصيل ذلك في الأمثلة التي ستأتي في الجانب التطبيقي من هذا الكتاب.

(٢) سنن الترمذي ٧٥٨/٥ (قسم العلل).

سبق ذكره لعل هذا ما حمل الحافظ ابن حجر على أن يقول: إنه لا يلزم الاحتجاج بكل ما يحسنه الترمذي. والجدير بالذكر أن هذا لا يعني إنكار الاحتجاج بكل ما يحسنه (رحمه الله تعالى).

ومن الأفضل أن أنقل قوله هنا، وهو: «وقد صرح أبو الحسن ابن القطان أحد الحفاظ النقاد من أهل المغرب في كتابه (بيان الوهم والإيهام) بأن هذا القسم (يعني ما يحسنه الترمذي) لا يحتج به كله، بل يعمل به في فضائل الأعمال، ويتوقف عن العمل به في الأحكام، إلا إذا كثرت طرقه أو عضده باتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهر القرآن».

وعقبه الحافظ بقوله «وهذا حسن قوي رايق، ما أظن منصفاً يأباه والله الموفق. ويدل على أن الحديث إذا وصفه الترمذي بالحسن لا يلزم عنده أن يحتج به أنه أخرج حديثاً من طريق خيثمة البصري عن الحسن عن عمران بن حصين (رضي الله تعالى عنه) وقال بعده هذا حديث حسن، وليس إسناده بذاك».

«وقال في كتاب العلم بعد أن أخرج حديثاً في فضل العلم: هذا حديث حسن، قال: وإنما لم نقل لهذا الحديث: صحيح، لأنه يقال: إن الأعمش دلس فيه فرواه بعضهم عنه، قال: حُدِّثتُ عن أبي صالح عن أبي هريرة (رضي الله عنه)».

«فحكم له بالحسن للتردد الواقع فيه وامتنع عن الحكم عليه بالصحة لذلك، لكن في كل المثالين نظر، لاحتمال أن يكون سبب تحسينه لهما كونهما جاءا من وجه آخر كما تقدّم تقريره، لكن محل بحثنا هنا: هل يلزم من الوصف بالحسن الحكم له بالحجة أم لا؟، هذا الذي يتوقف فيه والقلب إلى ما حرره ابن القطان أميل. والله أعلم»[1] اهـ.

وسيأتي في قسم الموازنة بعض الأمثلة التي تكون أصرح وأوضح مما ذكره الحافظ ابن حجر في إفادة ذلك من عدم لزوم العمل بكل ما يحسنه

(١) النكت ٤٠٢/١ ـ ٤٠٣.

الإمام الترمذي وعدم الاحتجاج به من الأحاديث، وأن غرضه في ذلك هو إفادة أن متن الحديث ليس فيه شذوذ ولا غرابة، وأن مضمون ذلك قد عرف إما قولاً للنبي ﷺ أو قولاً للصحابة أو عملاً له، وإن لم تصح روايته عن النبي ﷺ أصلاً. ولذلك يكون فيما حسنه الإمام في سننه ما يصلح للاحتجاج كما يكون فيه ما لا يصلح لذلك.

تباين منهجي في تحسين الحديث الضعيف

وإذا تبين لنا أن طريقة الإمام الترمذي في تحسين الحديث تختلف عن أسلوب المتأخرين فيه فإن ما يحسنه كثير من المعاصرين من الأحاديث عن طريق المتابعات والشواهد، من أجل تقوية الضعيف والعمل به ينبغي إخضاعه لقوانين النقد المستمدة من منهج نقاد الحديث في ذلك عموماً. وذلك لسبب إطلاقهم القاعدة في تقوية الحديث الضعيف، وإدراجه ضمن الأحاديث المحتج بها باعتباره حسناً لغيره، وهذا خطأ واضح؛ إذ كان النقاد يفرقون في مسألة تقوية الحديث الضعيف، وجعله صالحاً للاحتجاج، بين الرواية التي أخطأ فيها الراوي، سواء كان ثقة أم سيء الحفظ، وبين التي لم يتبين لهم فيها الخطأ، وكذلك المرسل وجميع أنواع الانقطاع فإنه لا تنفع له المتابعة إلا إذا جاءت طبقاً لشروط معينة كما شرحها الإمام الشافعي(١) وغيره من الأئمة (رحمهم الله تعالى جميعاً)، وذلك من أجل التأكد من تعدد مصادر ذلك الحديث المرسل والمنقطع، لأنه قد يكون التعدد وهمياً لا حقيقياً، كما وقع في حديث القهقهة، وغيرها من الأمثلة التي ستأتي في قسم الموازنة من هذا الكتاب.

الضابط العلمي في تقوية الحديث الضعيف عند نقاد الحديث

ومن هنا تشتد الحاجة إلى تحديد الضوابط في مسألة تقوية الحديث الضعيف، وتأصيلها على منهج النقاد، وهو أن الفاصل العلمي بين ما ينجبر

---

(١) الرسالة ١/٤٦١ ـ ٤٦٣.

وبين ما لا ينجبر من الروايات الضعيفة هو أن لا يتبين للناقد أن الراوي قد وهم في روايته، وأما ما وهم فيه الراوي فلا يعد متابعة ولا شاهداً، ولذلك نجد النقاد يحكمون على الرواية بغرابتها، رغم أنهم قد ساقوا روايات تكون بظاهرها متابعة لها، أو شواهد. ومن لا يعرف منهجهم في التعليل والتصحيح يجد نفسه مضطراً لرفض الحكم الذي صدر منهم في هذا المجال قائلاً: «هذه روايات متعددة، يقوي بعضها بعضاً، ويكون الحديث حسناً لغيره أو صحيحاً لغيره» بحجة أن ذلك الحديث لم يكن من مرويات المتروكين.

فائدة:

وههنا فائدة مهمة جاءت محصلة لهذه الدراسة، وهي أن ما ذكره ابن الصلاح في مجال تقوية الحديث الضعيف لا ينبغي إطلاقه كقاعدة مطردة، بل لا بد من تقييده بحالة ما إذا لم يتأكد النقاد فيها على وجود خطأ فيما رواه الراوي، سواء كان ثقة أم ضعيفاً. وأما في حالة ظهور خطأ ووهم في الرواية فلا مجال لتطبيق تلك القاعدة.

وبهذه النتيجة أصبح واضحاً لدى القارىء أنني لم أكن بهذه الدراسة النقدية طاعناً في علم ابن الصلاح ولا غيره من الأئمة الأجلاء المحترمين لدى الأمة، ولا في عملهم، ولا في نواياهم، ولا في شخصيتهم، التي يجب علينا احترامها وتقديرها والوفاء لها، بيد أن هذه الدراسة لفتت الانتباه إلى أن التقصير يأتي عادة من قبل الدارسين بسبب تسرعهم في الفهم والاستنتاج والإطلاق فيما ينبغي تقييده، والتقييد فيما يجب إطلاقه.

المثال التطبيقي لأسلوب المتأخرين في جمع المتابعات والشواهد

وأذكر هنا على سبيل المثال ما وقع في تعليق أحد المحققين الجدد على حديث قال فيه الإمام الطبراني: «لا يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد تفرد به صالح»، بعد روايته في المعجم الصغير والأوسط، وعلق عليه المحقق الفاضل بقوله:

«وهذا من الأدلة الكثيرة التي تبين لأمثال المليباري والمعجبين به، أنه قد يفوت على كبار الحفاظ أسانيد أو طرق للأحاديث، كهذا الحديث، فإن رواية البيهقي تؤكد أن صالحاً... لم يتفرد به، بل تابعه غير واحد عند البيهقي، فسبحان من لا تخفى عليه خافية، وعلى كل حال، فالإسناد واه جداً، ثم وقفت على طريق أخرى للحديث عند الحاكم في المستدرك، والبيهقي في الشعب، والواحدي في التفسير وفيه محمد بن الحسين بن زبالة المخزومي، وهو ساقط كما قال الذهبي في تلخيص المستدرك» اهـ[١].

ولتوضيح ما يكمن في هذا التعليق من الشبهة، مع أن المحقق الفاضل قد أقرّ بوهاء الحديث وبطلانه، أقول: إن الطبراني روى هذا الحديث في معجمه الأوسط، والصغير عن عبدالله بن عمران بن موسى البغدادي عن صالح بن علي بن عبدالله الحلبي عن عبدالله بن هبيرة المؤدب الحلبي عن سلمة بن سنان الأنصاري عن طلحة بن عمرو المكي عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة مرفوعاً، ثم قال في الصغير: «لا يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد تفرد به صالح».

ورواه الحارث عن أبي نعيم عن طلحة بن عمرو عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة موقوفاً[٢]، وكذا رواه الحاكم عن أبي بكر محمد بن عبدالله بن أحمد عن أحمد بن نفير، عن أبي غسان النهدي عن طلحة بن عمرو عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة موقوفاً.

ورواه البيهقي عن أبي عبدالله الحافظ عن شيخ الحاكم به وقال: «هذا هو المحفوظ بهذا الإسناد موقوفاً»، ورواه أيضاً عن أبي طاهر عن عمرو بن عبدالله عن محمد بن عبدالوهاب عن محمد بن القاسم عن طلحة به[٣].

---

(١) هامش كتاب «نعمة الذريعة في نصرة الشريعة» ص: ٨٦ للعلامة إبراهيم الحلبي، تحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا (دار المسير).

(٢) زوائد الهيثمي ٨٢١/٢ تحقيق حسين الباكري، دار النشر: خدمة السنة والسيرة، المدينة المنورة، سنة ١٤١٣هـ.

(٣) انظر التخريج في تعليق المحقق الذي نقلناه في الصفحة السابقة.

وهذا الحديث الذي رواه الحارث والحاكم والبيهقي وقبلهما الطبراني يدور على طلحة بن عمرو، وجاء حديثه هذا موقوفاً من طريق أبي نعيم وأبي غسان النهدي ومحمد بن القاسم، وخالفهم صالح بن علي حين رواه عن عبدالله بن هبيرة عن سلمة عن طلحة بن عمرو نفسه مرفوعاً، ولهذا قال الطبراني: «لا يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد تفرد به صالح» يعني لم يرو حديث أبي هريرة مرفوعاً إلا صالح بن علي. ولم يكن تعليق البيهقي بأن المحفوظ هو الموقوف سوى تأكيد لغرابة هذا المرفوع. ومن المعلوم أن الإمام الطبراني قد خصص كتابيه: الأوسط والصغير برواية الغرائب التي تروى في عصره، أو قبله، دون الغرائب التي أغربها من جاء بعده من الرواة، ودون ذكر المحفوظات والصحاح. ومعلوم أن الغرابة قد تكون مطلقاً وقد تكون نسبية، وقد بيّن ذلك الإمام الترمذي في خاتمته للسنن[1]. ولكن يتوقف فهم ذلك على شيء من الممارسة لنصوص الأوائل، ومنهجهم في النقد.

ولذلك فما نصّ عليه الإمام الطبراني من غرابة المرفوع الذي أورده في المعجمين: الأوسط والصغير، لا يكون معارضاً بما رواه الحاكم والبيهقي موقوفاً، بل يؤيده قول البيهقي «هذا هو المحفوظ بهذا الإسناد موقوفاً»، حيث لا يعني الإمام الطبراني بقوله السابق أنه لم يروِ هذا الحديث إلاّ بالإسناد الذي ذكره هو، وتكون الغرابة التي صرح بها كانت موجهة صوب رواية صالح بن علي من طريق طلحة بن عمرو مرفوعاً يعني بذلك الغرابة النسبية.

وأما ما رواه الحاكم والبيهقي[2] عن أبي عبدالله محمد بن يعقوب عن محمد بن عبدالوهاب عن محمد بن الحسن عن أم سلمة عن أبيها عن جدها عن أبي هريرة مرفوعاً فلا يعكر أيضاً على ما نصّ عليه الطبراني من الغرابة، فإن مثل هذه الرواية التي لا توجد في أصول المتقدمين فلا اعتبار

---

(١) قسم العلل ٢/٣٤٠ (طبعة بولاق).

(٢) المستدرك ٢/٥٠٣، وشعب الإيمان ٤/٢٨٩.

بها لغرابة الإسناد من أوله إلى آخره، ولهذا قال الحاكم معلقاً على هذا الحديث: «هذا حديث عال غريب الإسناد والمتن، له شاهد من حديث طلحة بن عمرو عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة»[1].

السابق من النقاد ليس مسؤولاً عن نقد ما أغربه الراوي اللاحق

وفي الواقع أن الإمام الطبراني لن يكون مسؤولاً عن الغرائب التي أغرب فيها من جاء بعده من الرواة وهماً، إذ لا يمكن له الاطلاع على ذلك. وبالتالي يكون من العبث بالتراث ومنهج النقاد في التصحيح والتضعيف أن يعترض أحدنا على ما نصّ عليه أحد النقاد من الغرابة بحجة أنه ورد في كتاب أحد المحدثين اللاحقين بإسناد آخر[2]. ولو ذكر صاحبنا المحقق حديثاً أو سنداً من كتب المتقدمين من معاصري الإمام الطبراني مثلاً، مما يكون متابعاً لسنده لكان الباحث رجلاً منهجياً.

وذلك لأن الرواية في العصور المتأخرة لم تعد معتمدة، وإنما كان

---

(١) مستدرك الحاكم ٥٠٣/٢.

(٢) هذا من الأخطاء الشائعة بين كثير من المتأخرين والمعاصرين، ولي بحث حول هذا الموضوع بعنوان: مسألة التفرد وأبعادها النقدية.

وأذكر هنا مثالاً واحداً لتلك الأخطاء على وجه السرعة، قال الإمام الترمذي: حدثنا قتيبة حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو عن أبي عبدالرحمٰن الحنبلي عن المستورد بن شداد الفهري قال: رأيت النبي ﷺ إذا توضأ دلّك أصابع رجليه بخنصره.

ثم قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة». (كتاب الطهارة، باب تخليل الأصابع ٥٧/١ ـ ٥٨).

وقال الشيخ أحمد شاكر: «الحديث رواه أحمد (٢٢٩/٤) بثلاثة أسانيد، وأبو داود (٥٧/١)، وابن ماجه (٨٧/١) كلهم من طريق ابن لهيعة، وقد صرح الترمذي بانفراده به، ولكنه ليس كذلك، فقد قال الحافظ في التلخيص (ص: ٣٤) «تابعه الليث بن سعد وعمرو بن الحارث، أخرجه البيهقي وأبو بشر الدولابي والدارقطني في غرائب مالك من طريق ابن وهب عن الثلاثة (يعني الليث وعمرو ومالك) وصححه ابن القطان». =

اعتماد المحدثين فيها من أصحاب الروايات على ما رواه المتقدمون. ولهذا فإن كثيراً من المحدثين في أواخر مرحلة الرواية، كالبيهقي والبغوي والحازمي وغيرهم من المحدثين في مرحلة ما بعد الرواية التي انقطعت فيها ظاهرة الرواية كانوا يولون بالغ العناية في عزو ما رووه من الأحاديث إلى من رواه من المتقدمين. يقول الإمام البيهقي هذا الصدد:

«توسع من توسع في السماع من بعض محدثي زمانه الذين لا يحفظون حديثهم ولا يحسنون قراءته من كتبهم ولا يعرفون ما يقرأ عليهم بعد أن يكون القراءة عليهم من أصل سماعهم، ووجه ذلك بأن الأحاديث التي قد صحّت أو وقفت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم وإن جاز أن يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها قال فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً لنبينا المصطفى ﷺ. والله أعلم»[(١)].
وأكد ذلك الإمام ابن الصلاح في مقدمته[(٢)]، وهذا معنى قول الحاكم أيضاً «فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم لزم صاحب الحديث التنقير عن علته ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته»[(٣)].

= ومن عنده ممارسة نقدية يعرف بسهولة أن هذه الروايات متأخرة، لم تكن معروفة لدى السابقين، ولو كان هذا الحديث عند هؤلاء الأئمة لكان أسرع انتشاراً، وأفضل إسناداً، وأولى رواية من حديث ابن لهيعة لكونه ضعيفاً. والإمام الترمذي ليس مسؤولاً إلا بنقد ما هو متداول فيما بين معاصريه من الانفراد المثير للشكوك، وأما الذي وقع بعد عصره من الأوهام فلن يكون محل نقده طبعاً.

(١) نقله ابن الصلاح في مقدمته ص: ١٢٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث ص: ٥٩ ـ ٦٠.

ولذلك لا ينبغي لأمثالنا التسرع إلى الاعتراض على نقاد الحديث في حكمهم على حديث ما بأنه «غريب» أو «تفرد به فلان»، أو «لا يعرف إلا بهذا الإسناد تفرد به فلان»، أو غير ذلك مما يفيد الغرابة أو الضعف، بما يروى في كتب الفوائد أو الغرائب أو الكتب التي ظهرت في أواخر مرحلة الرواية، بحجة أنه يفوت على كبار المحدثين من الطرق والروايات ما قد حفظه الآخرون. نعم قد يفوت على بعضهم مّما عند الآخرين، وأما أن يفوت حديث على المحدثين المتقدمين جميعاً ثم يحفظه بعض المتأخرين فلا[1]. ومعلوم بدهياً أن اللاحقين عالة على السابقين في مجال الروايات، والحديث إنما يصل إلى اللاحق عن طريق السابق.

ولهذا قال الحاكم حين روى ذلك الحديث الذي رواه الطبراني بطريق آخر: «هذا حديث عال غريب الإسناد والمتن». فهذا الحديث الذي رواه الحاكم ثم البيهقي لا يرد غرابة رواية صالح مرفوعاً.

وفي ضوء ذلك فقول المحقق (جزاه الله تعالى خيراً) إن رواية البيهقي تؤكد أن صالحاً لم يتفرد به، بل تابعه غير واحد عند البيهقي قول غير منهجي.

---

(١) وبعد كتابة هذا المبحث وقفت على كتاب «تنبيه الهاجد» وقرأت فيه بعض الأمثلة فوجدت معظمها على النمط الذي ذكرته، غير أني أريد قراءته مرة أخرى، لأبدي دقة النقاد في كلامهم: «تفرد به فلان» أو «هذا غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه» أو نحوهما، ومنهجهم في ذلك، ولا أعني أنهم لا يفوتهم شيء من الأحاديث، وذلك لأني لاحظت في أثناء تتبعي لنصوصهم وملابساتها أن لهم مقصداً آخر في قولهم «تفرد به فلان» مع كونه مروياً في كتب معاصريه، أو زملائه، وهو بيان الخطأ والوهم في ذلك الحديث، وليس مجرد بيان التفرد وأنه لم يروه إلا ذلك الراوي، وإن كان هذا هو المتبادر إلى الأذهان من ظاهر هذا النص؛ فإن لغة النقاد تتوقف معرفتها على دراسة منهجهم وأساليبهم وخلفياتهم العلمية. والله المستعان.

الخلاصة:

وفي نهاية هذا المبحث يحسن بنا تلخيص ما سبق، وهو أن الضعيف نوعان: نوع ينجبر ونوع لا ينجبر. وأما النوع الذي ينجبر هو الحديث الذي لم يتبين خطؤه للناقد، ويقع تحته أحاديث الضعفاء غير المتروكين، والتي لم يخطئوا فيها، كما يقع تحته جميع أنواع الانقطاع مثل المعلق والمدلس والمرسل والمنقطع والمعضل. والنوع الذي لا ينجبر هو ما تبين خطؤه وكان معلولاً، سواء كان الراوي ثقة أم ضعيفاً، أو ما تبين كذبه وكان موضوعاً، ويكون الفرق بينهما أن الأول من مرويات الرواة الثقات، أو الضعفاء غير المتروكين، والثاني من مرويات الكذابين والمتروكين.

والذي يلفت الانتباه في أسلوب المتأخرين ممن لا يسير على منهج النقاد في نقد المرويات والرواة، هو: أن استخدام المتابعات والشواهد لتقوية الحديث كان على منهجية غير منضبطة بقواعد علمية معروفة لدى نقاد الحديث الأوائل تطبيقاً، وذلك بناء على إطلاق القاعدة في التقوية، بحيث يخيل لمن يتتبع بحوثهم أن شخصاً ما إذا حفظ تعريف المتابعات: الناقصة منها والقاصرة، والشواهد صار إماماً في تطبيقها في التخريج والتحقيق.

❁ ❁ ❁

القسم الثاني

في الموازنة العلمية

وهي على نوعين:

النوع الأول: فيما صححه المتأخرون، وهو معلول عند النقاد، وفيه أمثلة:

١ ـ الأحاديث الواردة في هيئة الخرور إلى السجود.

٢ ـ الأحاديث الواردة في جمع التقديم.

٣ ـ حديث عبدالله بن عمر في الطلاق البدعي.

٤ ـ حديث ابن مسعود في ترك رفع اليدين في الصلاة.

٥ ـ حديث ابن عمر في ترك رفع اليدين في الصلاة.

٦ ـ حديث ابن مسعود في زيادة لفظة «وبركاته» في التسليم في الصلاة.

الموازنة العلمية

على ضوء ما ألمحنا إليه من بعض الجوانب الواقعية التي قد يكون لها دور مباشر لإِعلال النقاد بعض ما رواه الثقات من أحاديث غريبة أحببت إيراد بعض الأحاديث، على سبيل المثال، ليتم لنا الموازنة العلمية بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، في جو علمي، بغضّ النظر عن كل ما يمكن أن يترتب عليه من الملابسات الفقهية وغيرها، التي ربما يتحسسها البعض بطبيعة بشرية، إذ إن جميع ما أقصد وراء ذلك تنبيه إخواننا الباحثين في الأحاديث إلى دقة النقاد المتناهية في تعليل المرويات، وتصحيحها، وسعة اطلاعهم وغاية تحفظهم، وعمق فهمهم، وقوة ذاكرتهم التي لا تزال بعيدة عن إحساس كثير من المعاصرين.

وقد تنحصر الأمثلة في نوعين، أحدهما تصحيح المتأخرين ما أعلّه المتقدمون، والثاني التعليل لما صححوه.

أما الأول فهو ما ورد في هيئة الخرور إلى السجود من الأحاديث المختلفة، يفيد بعضها تقديم اليدين على الركبتين، والآخر عكس ذلك، ومن هنا اختلف العلماء قديماً وحديثاً في اختيار أفضل صورة للخرور إلى السجود.

وجملة ما روي في الرأي الأول حديثان، أحدهما عن أبي هريرة والثاني عن ابن عمر، وكلاهما معلولان عند النقاد، وصحيحان عند بعض

المتأخرين، فهل خفي على النقاد ما علمه المتأخرون؟ أم خفي على هؤلاء ما عرفه الأولون؟ وللإجابة الواضحة نوازن بينهم بما يلي:

أما حديث أبي هريرة فرواه أصحاب السنن وغيرهم[(١)] من طريق محمد بن عبدالله بن الحسن، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ، وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ**».

هذا حديث أعلّه الإمام البخاري، والترمذي والدارقطني وغيرهم[(٢)] بتفرد محمد بن عبدالله بن الحسن عن أبي الزناد، وردّه بعض المتأخرين، قائلين بأن محمد بن عبدالله بن حسن ثقة، وثّقه النسائي وابن حبان، ولا يضر تفرّده[(٣)].

ومما تنكشف به الأمور الغامضة التي قد تكون لها صلة مباشرة لردّهم ما تفرّد به محمد بن عبدالله بن حسن عن أبي الزناد، ما يأتي بيانه:

إن أبا الزناد ـ عبدالله بن ذكوان ـ من فقهاء أهل المدينة ومحدثيهم، ورواة أخبارهم، الذين يشترك في نقل أحاديثهم جمع كبير من حفاظ الحديث المعروفين، أمثال مالك والأعمش وسفيان الثوري وابن عيينة

(١) أبو داود في كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه ٧٠/٣ (عون المعبود)، والنسائي في كتاب الافتتاح، باب أول ما يصل إلى الأرض من الإنسان في سجوده ٢٠٧/٢ ـ الناشر: المكتبة العلمية، بيروت ـ والدارقطني في كتاب الصلاة، باب ذكر الركوع والسجود وما يجزي فيهما ٣٤٤/١ ـ ٣٤٥.

(٢) البخاري في التاريخ الكبير ١٣٩/١، والترمذي في سننه ١٦٨/١ ـ ١٦٩ ـ تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، ط: الثانية، ١٤٠٣هـ، الناشر دار الفكر، بيروت ـ والدارقطني فيما نقله ابن القيم في زاد المعاد ٥٧/١ ـ ٥٨، وفي تهذيب سنن أبي داود ٧٥/٣، والشوكاني في النيل ـ باب هيئات السجود وكيف الهويّ إليه.

(٣) من المتأخرين ابن التركماني في الجوهر النقي ١٠٠/٢، والشوكاني في النيل ٢٨٦/٢، والمباركفوري في تحفة الأحوذي ١٣٦/٢ ـ ١٣٧ (تحقيق عبدالرحمٰن محمد عثمان، مكتبة ابن تيمية، القاهرة)، والشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المحلى ١٢٨/٤ ـ ١٢٩، والشيخ الألباني في إرواء الغليل ٧٨/٢ ـ ٧٩.

وزائدة بن قدامة، وغيرهم، وعليهم الاعتماد في صحة أحاديثه وقبولها، لأن أبا الزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة من أصح الأسانيد لأحاديث أبي هريرة، ويحرص حفاظ الحديث أن يسمع منه جميع ما عنده من أحاديث أبي هريرة، ولهذا الغرض يلازمه بعضهم ويكثرون السماع منه.

وأما محمد بن عبدالله بن حسن الذي رواه عن أبي الزناد وتفرد به، فليس من أصحاب أبي الزناد المعروفين، المكثرين، وكان مقل الحديث يحب الخلوة ويلزم البادية، ولهذا لم يوجد له عن أبي الزناد إلاَّ حديث واحد عند أصحاب السنن(١).

فإذا جاء حديث أبي الزناد من رواية محمد بن عبدالله بن حسن دون أن يشاركه أحد من أصحابه الحفاظ المكثرين يستغربه النقاد، لأنه لو حدّث أبو الزناد ما خفي على أحد من هؤلاء الحفاظ، وهم أولى الناس بمعرفته وروايته عنه، والذي يقدر على السماع منه ما لم يسمعه الآخرون ينبغي أن يكون من الذين يلازمونه ملازمة طويلة، ويكثرون السماع منه وإلاَّ فظاهرة التفرد مما يؤثر في عدالته، يقول عبدالرحمٰن بن مهدي: قيل لشعبة: مَن الذي يترك حديثه؟ قال: الذي إذا روى عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون فأكثر طُرِح حديثه(٢).

ومن هنا ندرك في قول النقاد ـ «تفرّد به محمد بن عبدالله بن حسن عن أبي الزناد» ـ بعداً علمياً، تساهل فيه البعض من المتأخرين حين صححوه اعتباراً لظاهر الإِسناد.

ومن المتأخرين من نقل قول البخاري من التاريخ الكبير مفرقاً بين شقيه، حين قال: «أعلّ البخاري بأنه لا يدري أسمع محمد بن عبدالله بن حسن من أبي الزناد أم لا؟» معقباً عليه بقوله:

---

(١) تهذيب التهذيب ٢٥٢/٩ (طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند).

(٢) الكفاية ص١٧٣.

«إنه ليس في ذلك شيء، إلاَّ عند البخاري، بناء على أصله المعروف، وهو اشتراط معرفة اللقاء، وليس ذلك بشرط عند جمهور المحدثين بل يكفي عندهم مجرد إمكان اللقاء مع أمن التدليس، كما هو مذكور في المصطلح، وشرحه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، وهذا متوفر هنا، فإن محمد بن عبدالله لم يعرف بتدليس، ثم هو قد عاصر أبا الزناد وأدركه زماناً طويلاً، فالحديث صحيح لا ريب فيه»[1].

أقول: هذا تعقيب غير علمي، فإن البخاري لم يعلّ حديثه لكونه لم يثبت عنده السماع له من أبي الزناد فحسب، حتى يعقب عليه بغرابة مذهبه فيه، بل إنه أعلّه بتفرّده عنه مؤيداً لذلك بقوله: ولا أدري أسمع منه أم لا، يعني أن الراوي لم يكن معروفاً بين أصحاب أبي الزناد بحيث يبقى مجال التردد في ثبوت سماعه منه قائماً، وتفرده عنه بحديث لم يعرفه أصحابه مما يؤخذ عليه، ولهذا أورد الإمام البخاري هذا الحديث في ترجمة محمد بن عبدالله من التاريخ الكبير، وقال: «ولا يتابع عليه، ولا أدري سمع من أبي الزناد أم لا»[2].

وأما حديث عبدالله بن عمر فرواه الطحاوي، والدارقطني والحاكم، والبيهقي، وغيرهم[3] من طريق عبدالعزيز بن محمد الدراوردي عن عبيدالله بن عمر، عن نافع عنه أنه كان يضع يديه قبل ركبتيه وقال: كان النبي ﷺ يفعل ذلك.

---

(١) إرواء الغليل ٧٩/٢، التعليق على المحلى ١٢٩/٤، وقد نقلا الشق الأول منه أيضاً، لكن فرّقا بينهما للتعقيب عليهما على حدة.

(٢) التاريخ الكبير للبخاري ١٣٩/١.

(٣) الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٥٤/١ (تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية)، والدارقطني ٣٤٤/١، والحاكم ٢٢٦/١ (مكتبة النصر، الرياض)، وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، قلت: فيه نظر، لأن حديث الدراوردي عن عبيدالله ليس من شرط مسلم ولم يخرج شيئاً منها في صحيحه.

هذا حديث أعلّه الإمام الدارقطني والبيهقي والحازمي[1] لتفرّد الدراوردي به، وصححه البعض من المتأخرين لأن الذي تفرّد به هو ثقة، ولا ضير في تفرده[2].

ومن تأمل فيما قيل في أحاديث الدراوردي عن عبيدالله بن عمر، يتبين له جلياً الأبعاد العلمية التي يشير إليها قولهم «تفرّد به الدراوردي»، مع أنهم يعرفون شهرته وإتقانه، وكما يتضح له التساهل الذي اندفع به المتأخرون إلى تصحيح الحديث، والتعقيب بأنه ثقة ولا ضير في تفرده.

ذلك أن عبيدالله بن عمر من ثقات المدينة المشهورين بالفقه والحفظ والجمع، ويشترك في رواية أحاديثه جمع كبير من الحفاظ المتقنين أمثال شعبة وسفيان.

وأما عبدالعزيز بن محمد الدراوردي فثقة معروف، لكنه تكلم فيما حدث من حفظه، خاصة في روايته عن عبيدالله بن عمر، لتفرده عنه بما لا يعرفه أصحابه، وربما يقلب أحاديث عبدالله بن عمر العمري ويجعلها عن عبيدالله بن عمر عن غير تعمد منه، ولهذا قال النسائي: «وحديثه عن عبيدالله منكر»[3].

فإذا تفرد الدراوردي عن عبيدالله بن عمر بما لا يعرفه الآخرون من أصحابه الثقات، فقبوله وردّه حسب رأي الناقد الجهبذ، وليس من المنهج العلمي إطلاق القول «بأنه ثقة ولا يضر تفرّده» لردّ ما قاله الناقد وقد أعلّوا هذا الحديث لتفرّده عنه.

يقول البيهقي: «ولعبدالعزيز الدراوردي فيه إسناد آخر ولا أراه إلاّ

(١) الدارقطني فيما نقله الشوكاني في النيل ٢/٢٨٤، والبيهقي في السنن ٢/١٠٠، والحازمي في الاعتبار ص١٦٠.

(٢) الشوكاني في النيل ٢/٢٨٥، وابن التركماني في الجوهر النقي ٢/١٠٠، والشيخ الألباني في الإرواء ٢/٧٩ (المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية).

(٣) التهذيب ٦/٣٥٣ ـ ٣٥٤.

وهماً»، ثم أورده من طريقه عن عبيدالله بن عمر بهذا الحديث وقال: «والمشهور عن ابن عمر في هذا ما رواه حماد بن زيد عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قال: إذا سجد أحدكم فليضع يديه فإذا رفع فليرفعهما فإن اليدين تسجدان كما يسجد الوجه»، ورواه أيضاً من طريق ابن علية عن أيوب به وقال: «والمقصود منه وضع اليدين في السجود، لا التقديم فيهما، والله أعلم»[1].

يعني بذلك أنه لم يثبت عن ابن عمر حديث مرفوع في تقديم اليدين على الركبتين في الهويّ إلى السجود، والذي اشتهر عنه ما رواه حماد بن زيد وابن علية عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قوله في وضع اليدين على الأرض في السجود، وهذا موضوع آخر.

ويقول البعض معقباً عليه: «وعبدالعزيز ثقة ولا يجوز توهيمه بمجرد مخالفة أيوب له، فإنه قد زاد الرفع، وهي زيادة مقبولة منه، ومما يدل على أنه حفظه أنه روى الموقوف والمرفوع معاً»[2].

وهذا مستغرب من قائله، لأنه يكون ما رواه الدراوردي ـ حسب سياق كلامه ـ شاذاً، لأنه خالف من هو أوثق منه ـ وهو أيوب السختياني ـ ولئن لم يكن هنا ما يمنع التجويز العقلي المجرد في حفظه لما زاده من المرفوع، فإن القرينة التي تقوي ذلك الاحتمال منتفية هنا، كما يبدو ذلك جلياً من قولهم «تفرّد به عبدالعزيز الدراوردي». يقول ابن مهدي: خصلتان لا يستقيم فيهما حسن الظن: الحكم والحديث[3].

وأما قول المعقب: ومما يدل على أنه حفظه أنه روى الموقوف والمرفوع معاً فليس بسليم، لأن الموقوف لم يقع فيه خلاف، وإنما زاد عليه الدراوردي المرفوع، ورواية الزيادة لم يعتبرها المحدثون دليلاً على

---

(١) السنن ٢/١٠٠ ـ ١٠١ بتصرف يسير.

(٢) الإرواء للشيخ الألباني ٢/٧٧.

(٣) الضعفاء للعقيلي ١/٩ (تحقيق د. عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية).

حفظ الراوي، وإلاً فلم يبقَ مجال للنزاع بينهم وبين الطوائف حول مسألة زيادة الثقة، ومذهب المحدثين فيها معروف كما أوضحنا سابقاً، اللهم إلاً إذا زاد الراوي القصة أو المناسبة للحديث فإن الإِمام أحمد صرح بأنه دليل على حفظه وتيقظه(١).

وأما رواية المرفوع والموقوف معاً فقد اعتبرها النقاد دليلاً قوياً على حفظ الرواة لما رووه، إذا وقع الخلاف فيها بينهم، فمثلاً أن يروي بعضهم مرفوعاً، والآخر موقوفاً، فإذا روى أحد من الثقات هذين الوجهين معاً فمعناه أن الشيخ حدث موقوفاً مرة، ومرفوعاً مرة أخرى، وإنّ كلاً منهم حفظ كما سمع منه، وليس كذلك ما رواه الدراوردي هنا، فتأمل(٢).

هذا كله بناء على سياق كلامه، لكن الإِمام البيهقي ـ رحمه الله ـ لم يوهم الدراوردي لأنه خالف أيوب السختياني، وإنما لتفرّده عن عبيدالله بن عمر بما لم يعرفه الحفاظ من أصحاب عبيدالله، كما فسرنا قوله آنفاً، ولا يتصور قضية المخالفة بين عبدالعزيز وأيوب لاختلاف مصدرهما، فإن عبدالعزيز الدراوردي رواه عن عبيدالله، وراه أيوب عن نافع، وإنما يصلح هنا أن نقول بمخالفة عبيدالله مع أيوب إذ أنهما روياه عن نافع، وفي الحقيقة أن القضية هنا هي التفرد، وليست المخالفة، حيث لم يثبت عن عبيدالله شيء في هذه المسألة حتى يقال بأنه خالف أيوباً، والله أعلم.

وأما الأحاديث التي وردت في تقديم الركبتين فهي معلولة ولم يختلف فيها المتأخرون، وإن رجحها الخطابي وغيره على الأحاديث الأُول فإنهم لم يصححوها، وفيها بعض النقاط العلمية التي تكمن في ترجيحهم، كنت أردت أن أوضحها لكن ضيق المقام يجعلني أكتفي بهذا القدر، وعلى كل

---

(١) هدي الساري مقدمة فتح الباري ص٣٦٣ في الحديث الثاني والأربعون ـ بتحقيق محب الدين الخطيب وغيره، الناشر: دار المعرفة ـ.

(٢) فإن الدراوردي زاد هنا على غيره حين روى الحديث عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر ومرفوعاً. وكان المعروف عن نافع عن ابن عمر الوقف وليس الرفع.

إن المسألة الفقهية المتعلقة بهذه الأحاديث هي كما قال شيخ الإِسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ:

«أما الصلاة بكليهما فجائز باتفاق العلماء إن شاء المصلي يضع ركبتيه قبل يديه، وإن شاء وضع يديه قبل ركبتيه، وصلاته صحيحة باتفاق العلماء، ولكن تنازعوا في الأفضل». اهـ[(١)].

وقال الإِمام النووي ـ رحمه الله ـ: «ولا يظهر ترجيح أحد المذهبين من حيث السنة». اهـ[(٢)].

❁ ❁ ❁

(١) الفتاوى ٤٤٩/٢٢ (جمع وترتيب عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم).

(٢) المجموع ٣٩٥/٣ (تحقيق المطيعي).

المثال الثاني

روى الإمام الترمذي وغيره عن قتيبة بن سعيد، حدثنا الليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ بن جبل: «أن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخّر الظهر إلى أن يجمعها إلى العصر فيصليهما جميعاً، وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس عجّل العصر إلى الظهر وصلّى الظهر والعصر جميعاً، ثم سار، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أَخَّرَ المغرب حتى يصليها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب عجَّل العشاء فصلاها مع المغرب»(١).

هذا الحديث أعلّه جماعة من النقاد قائلين بأن قتيبة تفرّد به عن الليث، ومنهم الإمام البخاري وأبو حاتم وأبو داود والترمذي وأبو سعيد بن يونس والحاكم والبيهقي وغيرهم، وصححه بعض المتأخرين قائلين بأن قتيبة ثقة لا يضر تفرّده، وهم الحافظ ابن القيم والعلاّمة أحمد شاكر والشيخ ناصر الدين الألباني.

فما سرّ الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعليل حديث معاذ

---

(١) في أبواب الصلاة باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين ٤٣٨/٢ (تحقيق أحمد شاكر)، وأبو داود في الصلاة باب الجمع بين الصلاتين ١٩٠/١ (بنشر دار الكتاب العربي، بيروت)، والحاكم في معرفة علوم الحديث ص١٢٠، والدارقطني في الصلاة باب الجمع بين الصلاتين في السفر ٣٩٣/١ (دار المحاسن للطباعة، القاهرة)، والبيهقي في ١٦٢/٣، وغيرهم، انظر الإرواء ٢٨/٣ ـ ٣٣.

وتصحيحه؟ هل يعني أن النقاد كانوا يبالغون في ردّ الأحاديث حتى ولو تفرّد بها الثقات، وأنهم يشترطون في صحتها تعدد الرواة، حتى يرفض تعليلهم بمنتهى البساطة ويقال إنه ثقة ولا يضر تفرّده؟ أم أن المتأخرين تساهلوا فيما دققه وحققه نقاد الحديث وفقاً على منهج علمي محكم، اغتراراً بظاهر الإِسناد؟

ولكي يتضح الجواب أسوق نصوص الفريقين ثم أشير إلى البعد العلمي الذي يتميَّز به كل منهما، ومدى صلته بالواقع النقدي الحديثي موازناً بينهما، إن شاء الله.

أولاً: نصوص النقاد ومن وافقهم من المتأخرين:

يقول أبو حاتم: «كتبت عن قتيبة حديثاً عن الليث بن سعد لم أصبه بمصر عن الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ، عن النبي ﷺ أنه كان في سفر فجمع بين الصلاتين، لا أعرفه من حديث يزيد، والذي عندي أنه دخل له حديث في حديث، حدثنا أبو صالح حدثنا الليث عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ بن جبل، عن النبي ﷺ بهذا الحديث»[(١)].

ويقول أبو داود: «لم يرو هذا الحديث إلاّ قتيبة وحده»، كما في سننه، وكذا نقله الدارقطني[(٢)]، لكن الحافظ قال: «قال أبو داود هذا حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث قائم»[(٣)].

ويقول الترمذي: «وحديث الليث عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل حديث غريب، والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ من حديث أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ أن النبي ﷺ جمع في غزوة تبوك بين

---

(١) العلل ١/٩١.

(٢) سنن أبي داود ١/١٩٠، وسنن الدارقطني ١/٣٩٣.

(٣) التلخيص الحبير ٢/٥٢ (تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية).

الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، رواه قرة بن خالد وسفيان الثوري وغير واحد عن أبي الزبير المكي». اهـ[1].

أما الشافعي فقد قال: «ليس الشاذ من الحديث ما يرويه الثقة ولا يرويه غيره، ولكن الشاذ ما يرويه الثقة ويخالفه الناس مثل حديث معاذ في غزوة تبوك في الجمع بين الصلاتين». اهـ[2].

وهذا الإمام البخاري يقول: «قلت لقتيبة بن سعيد: مع من كتبت عن الليث بن سعد حديث يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبته مع خالد المدائني، وقال البخاري: وكان خالد المدائني يدخل الأحاديث على الشيوخ»[3].

---

(١) يلاحظ أن الإمام الترمذي حسَّن المتن دون سنده حين قال: «حديث معاذ حسن غريب وحديث الليث عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، حديث غريب والمعروف عند أهل العلم...» إلى آخر ما نقلناه عنه آنفاً، ولعل ذلك نظراً إلى ما أشار إليه بقوله «وفي الباب» من الشواهد. وقد أوضحت ذلك بشرح مفصّل في المبحث الرابع ص: ١٠٨ وما بعدها.

على أن معظمها لا تتفق مع حديث معاذ في موضوع جمع التقديم الذي استنكروه في رواية قتيبة والذي يتفق منها لم يخل من العلة بسبب التفرّد. وانظر تفصيله في تلخيص الحبير ٥٢/٢، وتحفة الأحوذي ٣٨٧/١.

والجدير بالذكر أن تحسين المتن لا يلزم منه تحسين السند، إذ أنه صرح بعلته من تفرّد قتيبة عن الليث بما يستغرب سنداً، وأما الذي وقع في بعض النسخ من سنن الترمذي في آخر الباب «وحديث الليث حسن صحيح» فينقض ما سبق من التعليل، مع سقوطه في معظم النسخ وهو مما يشكك في ثبوته عن الترمذي، والله أعلم.

(٢) كذا نقله الشيخ الفاضل مقبل بن هادي في رسالته «الجمع بين الصلاتين في السفر» من طبقات الشافعية لأبي عاصم محمد بن أحمد العبادي ص١٩، والذي يبدو لي أن قوله مثل حديث معاذ إلى آخره من أبي عاصم لأن قول الشافعي في الشاذ نقله كثير من الأئمة كابن رجب الحنبلي وقبله الحافظ أبي يعلى بدون التمثيل بحديث معاذ، والله أعلم.

(٣) حكاه الحاكم والبيهقي والخطيب، انظر معرفة علوم الحديث ص١٢، وسنن البيهقي ١٦٣/٣.

ويقول الطبراني: «لا يروى هذا الحديث عن معاذ إلاَّ بهذا الإِسناد تفرّد به قتيبة»[1].

ويقول البيهقي: «تفرّد به قتيبة عن ليث، عن يزيد وإنما أنكروا من هذا رواية يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل فأما رواية أبي الزبير عن أبي الطفيل فهي محفوظة صحيحة»[2].

ويقول الحاكم: «هذا حديث رواته أئمة ثقات، وهو شاذ الإِسناد والمتن، لا نعرف له علة نعلله بها، ولو كان الحديث عند الليث عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل لعلّلنا به الحديث، ولو كان عند يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الزبير لعللنا به، فلما لم نجد له العلتين خرج عن أن يكون معلولاً»[3].

«ثم نظرنا فلم نجد ليزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل رواية ولا وجدنا هذا المتن بهذه السياقة عند أحد من أصحاب أبي الطفيل ولا عند أحد ممن رواه عن معاذ بن جبل غير أبي الطفيل فقلنا الحديث شاذ».

«وقد حدثونا عن أبي العباس الثقفي قال: كان قتيبة بن سعيد يقول لنا: على هذا الحديث علامة أحمد بن حنبل وعليّ بن المديني ويحيى بن معين وأبي بكر بن أبي شيبة وأبي خيثمة حتى عدّ قتيبة سبعة من أئمة الحديث كتبوا عنه هذا الحديث، فأئمة الحديث إنما سمعوه من قتيبة تعجباً

---

(١) المعجم الصغير ١/٢٣٤.

(٢) سنن البيهقي ٣/١٦٢.

(٣) يريد الحاكم بهذا العرض ـ فيما ظهر لي بعد تأمل طويل ـ: أن العلة لم تبرز في حديث قتيبة من خلال مخالفته لما كان الليث يحدث به أو شيخه، ولهذا قال: «ولو كان الحديث عند الليث عن أبي الزبير عن أبي الطفيل لعللنا به»، يعني لو كان الحديث عند الليث هكذا لاتضحت العلة لمعرفتنا الخطأ في حديث قتيبة المتمثل في عزوه إلى غي رمصدره الذي تلقاه منه الليث.
فإن كان الأمر كذلك فقيه نظر إذ إن المخالفة التي ستتأكد فيما بعد من خلال رواية الرملي وعبدالله بن صالح تكفي لظهور العلة، وقد أشار أبو حاتم قبل قليل إلى تلك المخالفة، والله أعلى وأعلم.

من إسناده ومتنه، ثم لم يبلغنا عن واحد منهم أنه ذكر لحديث علّة فنظرنا فإذا الحديث موضوع، وقتيبة بن سعيد ثقة مأمون»[١].

ويقول الخطيب البغدادي: «لم يرو حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل، عن الليث غير قتيبة، وهو منكر جداً من حديثه، ويرون أن خالداً المدائني أدخله على الليث وسمعه قتيبة معه، والله أعلم»[٢].

ويقول أبو سعيد بن يونس: «لم يحدث به إلاّ قتيبة، ويقال: إنه غلط، وإن موضع «يزيد بن أبي حبيب» «أبو الزبير»»[٣].

ويقول الحافظ الذهبي: «ما رواه أحد عن الليث سوى قتيبة، وقد أخرج عنه أبو داود والترمذي، وأما النسائي فامتنع من إخراجه لنكارته».

ويقول أيضاً: «وما علمتهم نقموا على قتيبة سوى ذلك الحديث المعروف في الجمع في السفر، ثم علّق على قول أبي سعيد بن يونس قائلاً: فيكون ـ يعني قتيبة ـ قد غلط في الإِسناد وأتى بلفظ منكر جداً، يرون أن خالداً المدائني أدخله على الليث وسمعه قتيبة معه، فالله أعلم».

«قلت: ـ القائل الذهبي ـ هذا التقرير يؤدي إلى أن الليث كان يقبل التلقين، ويروي ما لم يسمع، وما كان كذلك بل كان حجة متثبتاً، وإنما الغفلة وقعت فيه من قتيبة، وكان شيخ صدق، قد روى نحواً من مائة ألف، فيغتفر له الخطأ في حديث واحد». اهـ[٤].

أما الحافظ ابن حجر فقد أقرّ علة الحديث حين قال: «والمشهور في جمع التقديم ما أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد وابن حبان من طريق الليث عن يزيد، عن أبي الطفيل، عن معاذ، وقد أعلّه جماعة من أئمة

---

(١) معرفة علوم الحديث ص١٢٠ (بتصرف).
(٢) تاريخ بغداد ٤٦٧/١٢ (دار الكتاب العربي).
(٣) حكاه الحافظ الذهبي وغيره، انظر سير أعلام النبلاء ٢٣/١١ (تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة).
(٤) سير أعلام النبلاء ٢٠/١١، ٢٢، ٢٣، ٢٤.

الحديث بتفرّد قتيبة عن الليث، وأشار البخاري إلى أن بعض الضعفاء أدخله على قتيبة، حكاه الحاكم في علوم الحديث، وله طريق أخرى عن معاذ بن جبل أخرجها أبو داود من رواية هشام بن سعد عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، وهشام مختلف فيه، وقد خالفه الحفاظ من أصحاب أبي الزبير كمالك والثوري وقرّة بن خالد وغيرهم فلم يذكروا في روايتهم جمع التقديم». اهـ[(١)].

وكذا قال الحافظ في موضع آخر، وزاد فيه حكايته عن أبي داود: «وهذا حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث قائم»، وعن أبي حاتم وأبي سعيد بن يونس قولهما المذكور سابقاً[(٢)].

وهذا العلاَّمة المعلمي يقر علة الحديث قائلاً: «ومن ذلك إشارة البخاري إلى إعلال حديث الجمع بين الصلاتين بأن قتيبة لما كتبه عن الليث كان معه خالد المدائني وكان خالد يُدخل على الشيوخ»[(٣)].

ثانياً: نصوص المعارضين من المتأخرين:

قال الحافظ ابن القيم: «لكن اختلف في هذا الحديث، فمن مصحح له ومن محسن ومن قادح فيه وجعله موضوعاً - كالحاكم - وإسناده على شرط الصحيح، لكن رمي بعلة عجيبة، وحكمه بالوضع على هذا الحديث غير مُسَلّم، فإن أبا داود رواه عن يزيد بن خالد بن عبدالله الرملي حدثنا المفضل بن فضالة عن الليث بن سعد[(٤)]، عن هشام بن

---

(١) فتح الباري ٢/٥٨٣.

(٢) التلخيص الحبير ٢/٥٢.

(٣) انظر ص: ٨٥ من هذا الكتاب.

(٤) وقع في سنن أبي داود، (ناشره دار الكتاب العربي): و«الليث بن سعد» بدل «عن الليث بن سعد»، وكذا في تحفة الأشراف للحافظ المزي، وقال الشيخ الألباني في الإرواء ٣/٣٠، بأنه هو الصواب، ولم يتنبه له ابن القيم في الزاد، لكن قال البيهقي في روايته عن أبي داود «عن الليث بن سعد»، وذكر محقق سنن الدارقطني: إنه وقع في بعض النسخ من السنن «عن الليث»، وصححه، والصواب ما حققه الشيخ الألباني.

سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ فذكره».

فهذا المفضل قد تابعه قتيبة وإن كان قتيبة أجلّ من المفضل وأحفظ لكن زال تفرد قتيبة به، ثم إن قتيبة صرح بالسماع فقال: «حدثنا»، ولم يعنعن فكيف يقدح في سماعه مع أنه بالمكان الذي جعله الله به من الأمانة والحفظ والثقة والعدالة».

«وقد روى إسحاق بن راهويه حدثنا شبابة حدثنا الليث عن عقيل، عن ابن شهاب عن أنس أن رسول الله ﷺ كان إذا كان في سفر فزالت الشمس صلّى الظهر والعصر ثم ارتحل».

«وهذا إسناد كما ترى، وشبابة هو شبابة بن سوار ثقة، المتفق على الاحتجاج بحديثه، وقد روى له مسلم في صحيحه عن الليث بن سعد بهذا الإسناد على شرط الشيخين، وأقل درجاته أن يكون مقوياً لحديث معاذ، وأصله في الصحيحين، لكن ليس فيه جمع التقديم».

«ثم قال أبو داود: وروى هشام عن عروة، عن حسين بن عبدالله، عن كريب، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ نحو حديث المفضل، يعني حديث معاذ في جمع التقديم، ولفظه: عن حسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس، عن كريب، عن ابن عباس أنه قال: ألا أخبركم عن صلاة النبي ﷺ في السفر؟ كان إذا زالت الشمس وهو في منزله جمع بين الظهر والعصر في الزوال وإذا سافر قبل أن تزول الشمس أخّر الظهر حتى يجمع بينها وبين العصر في وقت العصر». اهـ[1]، وقال ابن القيم في موضع آخر: «وإسناده ـ يعني حديث قتيبة ـ وعلّته واهية»[2].

ويقول العلاَّمة أحمد شاكر: «وعلل الحاكم بأنه شاذ الإسناد والمتن لا نعرف له علة نعلله بها، وأطال القول في ذلك بما لا طائل تحته، والحديث صحيح ليست له علة، وقد صححه ابن حبان، وليس الشاذ ما

(١) زاد المعاد ١/١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) إعلام الموقعين ٣/٢٥.

انفرد به الثقة إنما الشاذ أن يخالف الراوي غيره لمن هو أحفظ منه وأوثق». اهـ[1].

ويقول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: «وأنا أرى أن الإِسناد صحيح رجاله كلهم ثقات رجال الستة، وقد أعلّه الحاكم بما لا يقدح في صحته، وغاية ما أعلّ به علتان، الأولى تفرّد قتيبة به أو وهمه فيه، والأخرى عنعنة يزيد بن أبي حبيب».

«والجواب عن الأولى أن قتيبة ثقة ثبْت كما قال الحافظ فلا يضر تفرده كما هو مقرر في علم الحديث، وأما الوهم فمردود إذ لا دليل عليه إلاَّ الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، ولا يردّ به حديث الثقة، ولو فتح هذا الباب لم يسلم لنا حديث».

«والجواب عن العلة الثانية فهو أن يزيد بن أبي حبيب غير معروف بالتدليس، وقد أدرك أبا الطفيل حتماً فإنه ولد سنة ٥٣، ومات سنة ١٢٨، وتوفي أبو الطفيل سنة ١٠٠، أو بعدها، وعمر يزيد حينئذٍ ٤٧ سنة».

«نعم قد خولف قتيبة في إسناده، فقال أبو داود حدثنا يزيد بن خالد بن عبدالله بن موهب الرملي الهمداني، حدثنا المفضل بن فضالة والليث بن سعد، عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل به».

«فتابع قتيبة الرملي لكنه خالفه في إسناده فقال: الليث عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، فإما أن يصار إلى الجمع فيقال: الليث بن سعد فيه إسنادان عن أبي الطفيل، روى عن أحدهما قتيبة والآخر الرملي، ولهذا أمثلة كثيرة في الأسانيد كما هو معروف عند المشتغلين بهذا العلم الشريف».

«وأما أن يصار إلى الترجيح فيقال: قتيبة أجل وأحفظ من الرملي،

(١) هامش سنن الترمذي ٤٤٢/٢ (بتصرف).

فروايته أصح، والجمع عندي أولى، لأنه لا يلزم منه تخطئة الثقة بدون حجة، لا سيما ولرواية أبي الزبير عن أبي الطفيل أصل أصيل، ففي موطأ مالك: عن أبي الزبير المكي عن أبي الطفيل عامر بن واثلة أن معاذ بن جبل أخبره أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، قال: فأخر الصلاة يوماً ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً ثم دخل ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً».

«ومن طريق مالك أخرجه مسلم (٧/٦٠)، وأبو داود (١٢٠٦)، والنسائي (١/٩٨)، والدارمي (١/٣٥٦)، والبيهقي وأحمد (٥/٢٣٧)، وأخرجه مسلم وابن ماجه (١٠٧٠)، وابن أبي شيبة (٢/١١٣/١)، والطيالسي (١/١٢٦)، وأحمد (٥/٢٢٩، و٢٣٠، و٢٣٦)، من طرق أخرى عن أبي الزبير به وصرح في بعضها بالتحديث، وزاد مسلم والطيالسي وأحمد في رواية قلت: ما حملت على ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته».

«قلت: (القائل الشيخ) وليس في شيء من هذه الطرق عن أبي الزبير ذكر لجمع التقديم الوارد في حديث قتيبة، ولا يضره ذلك لما تقرر أن زيادة الثقة مقبولة، لا سيما ولم يتفرد به بل تابعه الرملي وإن خالفه في إسناده كما سبق».

«على أن لهذه الزيادة شاهداً قوياً في بعض طرق حديث أنس الآتي، وللحديث شاهد من رواية ابن عباس»، (ثم ساقها الشيخ مع تخريجاتها). اهـ[1].

❁ ❁ ❁

(١) إرواء الغليل ٣/٢٩ - ٣٤، للشيخ مقبل بن هادي كلام مثله وتم الاطلاع عليه مؤخراً، وهو ضمن رسالة مطبوعة بعنوان «الجمع بين الصلاتين في السفر»، وسيأتي إن شاء الله التعليق عليه في آخر الكلام حول هذا الحديث.

الموازنة بين الموقفين

يمكن لنا أن نستخلص من النصوص السابقة بشكل إجمالي أن نقاد الحديث أعلّوا حديث قتيبة بتفرده به عن الليث رغم وقوفهم على رواية الرملي عنه بمثل حديثه، غير أن بعض المتأخرين رفضوه بحجة أن قتيبة ثقة ولا يضر تفرده، وجعلوا رواية الرملي متابعة له.

وفي الوقفة الأولى عند نصوص المتأخرين يتبادر إلى الذهن سؤال طبيعي: هل النقاد يردّون تفرد الثقة كما يردون تفرد الضعيف؟ أم أن قتيبة غير معروف عندهم؟ مما يثير في النفس اهتماماً بالغاً بالنظر المعمق في نصوص النقدة وملابسات الرواية حتى نقف على دقائق الأمور وخفاياها التي أحدثت في نفوسهم رجحاناً في احتمال الخطإِ والوهم في الحديث، فإن عمل النقاد في تصحيح الأحاديث وتعليلها يمنع منعاً قاطعاً طرح ذلك السؤال في حقهم.

إذن فلا بد في تعليلهم من سرّ سوى تفرد قتيبة إذ لا يستقل بمجرده في برهنته على الوهم، والمتأمل في نصوصهم بإمعان يظفر بما يرشده إلى حقيقة ذلك السر ونوعيته، مقتنعاً بأن حجتهم فيه الحفظ والفهم والمعرفة لا غير كما صرح بذلك الحاكم(١).

---

(١) معرفة علوم الحديث ص١١٢ (تحقيق د. السيد معظم حسين، الناشر: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، بيروت)، وانظر قول العلامة عبدالرحمٰن في ص٨٥ ـ ٨٦ من هذا البحث.

ربما تظل الأمور التي سأذكرها في سبيل توضيح حجتهم في ذلك غير ذات مقنع عند المعارضين، لاتصالها بعامل ذاتي كثيراً ما يعلق بنفوس النقاد الجهابذة من جراء ممارستهم لفن الحديث رواية وجمعاً وحفظاً ومذاكرة ونقداً، ويظل نزاعنا فيها اغتراراً بظواهر الإِسناد، ساقطاً من علياء الإِنصاف العلمي، ومخالفاً لقاعدة احترام أهل التخصص في تخصصهم.

وقد استخلصه الحافظ ابن حجر من مناسبة كهذه حين قال: «وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين وشدة فحصهم وقوة بحثهم وصحة نظرهم وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك والتسليم لهم فيه، وكل من حكم بصحة الحديث مع ذلك إنما مشى فيه على ظاهر الإِسناد». اهـ[(١)].

فأصبح الأمر واضحاً أن المتقدمين أعلُّوا حديث قتيبة ليس لأنهم لا يقبلون تفرد الثقة، بل لجملة من القرائن التي تحف بتفرد قتيبة حيث أوقعت في نفوسهم رجحان احتمال الخطإِ والوهم في حديثه، ومن مارس منهج القوم ممارسة طويلة يصبح مقتنعاً بها ومطّلعاً على مقتضيات كلامهم اطّلاعاً دقيقاً.

والذي يمكن استخلاصه من نصوصهم هوأن حديث معاذ في صلاة الجمع في أثناء السفر لم يعرفه الحفاظ ـ على اختلاف عصورهم وبلادهم ـ من غير طريق أبي الزبير عن أبي الطفيل عنه، فصار أبو الزبير صاحب هذا الحديث ومصدره، وإذا وجدوا أحداً من الرواة يحدث به خلاف ما عرفوا ـ كأن يضيفه إلى غير أبي الزبير، أو يرويه بغير سياقه زيادة أو نقصاً ـ يفهمون أنه خطأ ووهم، لأن المعرفة حجة لصاحبها، وبوسعه أن يدرك الأخطاء والأوهام.

ومن هذا النوع ما ورد عن الأعرج وأبي صالح: «ليس أحد يحدث عن أبي هريرة إلاّ علمنا أصادق هو أم كاذب»[(٢)].

---

(١) النكت ٧٢٦/٢.

(٢) تهذيب التهذيب ٢٩١/٦.

يعني أنهما حفظا جميع ما عند أبي هريرة من الأحاديث بضبط وإتقان، بحيث لو روى أحد عنه حديثاً لم يكن معروفاً عندهما ليحكمان أنه خطأ، وفي كتب العلل أمثلة كثيرة تبرهن على أن المعرفة من أهم المقاييس العلمية لإدراك الخطإ والصواب.

والذي ينظر من هذه الزاوية العلمية الواقعية إلى ما ذكره الإمام الترمذي «والمعروف عند أهل العلم حديث معاذ من حديث أبي الزبير عن أبي الطفيل، عن معاذ أن النبي ﷺ جمع في غزوة تبوك بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء. . .» تتبين له القرينة التي استخلص منها النقاد أنه قد وقع في حديث قتيبة خلل ووهم.

لقد أضاف قتيبة حديث معاذ إلى غير مصدره إذ قال فيه: «عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل»، وبغير سياقه إذ إن الحديث الذي يعرفه الحفاظ في عصور مختلفة وفي بلاد مختلفة هو في مطلق الجمع بين الصلاتين ـ الظهر والعصر، المغرب والعشاء ـ فساقه قتيبة مغيراً لسياقه بذكر جمع التقديم فيه.

والقرينة التي وضحها الإمام الترمذي هي قرينة علمية مطلقة يصلح أن يبرهن بها على وقوع الخلل والوهم ممن يخالف المعروف من غير تحديد أصحابه وتفصيل نقاطه، وثمة قرينة أخرى ذكرها أبو حاتم وغيره مما يعطي لنا تحديداً وتفصيلاً أكثر من الأولى.

يقول أبو حاتم: «كتبت عن قتيبة حديثاً عن الليث لم أصِبْه بمصر عن الليث، عن يزيد، عن أبي الطفيل. . . لا أعرفه من حديث يزيد بن أبي حبيب، والذي عندي أنه دخل له حديث في حديث، حدثنا أبو صالح حدثنا الليث عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير. . .» إلى آخره.

وملخصه أن الحديث المعروف عن الليث هو عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ (الحديث بمثل لفظ قتيبة)، وأما ما

رواه قتيبة عن الليث، عن يزيد بن أبي حبيب فهو مقلوب، ذكر فيه «عن يزيد بن أبي حبيب» بدل «عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير» وهْماً وخطأً.

وهذا كلام دقيق وعلمي ومنطقي ومبني على الفهم والمعرفة، وليس مجرد الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً كما سمعناه آنفاً من بعض المعاصرين، وذلك لأنه لو حدث به ليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب وهشام بن سعد لحفظهما جميعاً حفاظ أصحابه وسجلهما كاتبه عبدالله بن صالح في الأصول، ويستبعد عادة في حالة ما إذا حدث بهما جميعاً أن يحفظ طائفة من الحفاظ طريقاً منهما دون الأخرى وأن يستقل فرد آخر بحفظ ما لم يحفظوا لأن شأن الحفاظ الذين يلازمونه ويحرصون على استيعاب أحاديثه أن يحفظوهما جميعاً لو كان الليث حدث بهما.

ولذا قال أبو حاتم: «لم أصبه بمصر عن الليث عن يزيد، لا أعرفه من حديث يزيد، والذي عندي أنه دخل له حديث في حديث، يعني أنه لم يصبه عند حفاظ مصر من أصحابه ولا في أصوله، والذي عندهم هو حديث الليث عن هشام عن أبي الزبير وأن قتيبة إنما تداخل عليه الإِسناد وجعله عن يزيد بدلاً عن هشام».

وهذا هو المعنى لقول أبي سعيد بن يونس: «ويقال إنه غلط، وإن موضع يزيد بن أبي حبيب أبو الزبير»، وعلى هذا فرواية قتيبة عن الليث عن يزيد ترجع إلى رواية الليث عن هشام بن سعد عن أبي الزبير، فسقط قول القائل «بأن قتيبة تابعه الرملي، والليث حدث بهما جميعاً».

وإذا ضممنا هذه القرينة إلى السابقة وتأملنا فيهما تتضح لنا صور الأوهام وأصحابها بالتحديد، إذ إنها تدل على أن في الحديث خطأين، أحدهما في السند والآخر في المتن، وأن صاحب الخطإِ في السند هو قتيبة أو خالد المدائني على اختلاف بين النقاد كما سيأتي تفصيله إن شاء الله، وخطؤه محصور في إضافة الحديث إلى يزيد بن أبي حبيب، وصاحب

الخطأ في المتن هو هشام بن سعد، وليس قتيبة فإن الليث حدث به عن هشام.

أما الخطأ في المتن فإن الحفاظ من أصحاب أبي الزبير كمالك وسفيان الثوري وعمرو بن الحارث وأبي خيثم زهير بن معاوية وأشعث بن سوار وزيد بن أبي أنيسة وقرة بن خالد وغيرهم على اختلاف بلادهم خالفوا جميعاً هشام بن سعد مع كونه ضعيفاً إلاَّ في حديث زيد بن أسلم.

وهشام بن سعد إذا تفرد بشيء عمن سوى زيد بن أسلم ينبغي النظر فيه، فكيف إذا خالفه فيه جماعة من كبار الحفاظ، لأنه لو كان الحديث عند أبي الزبير كما حدث به هشام عنه ما غفل عنه هؤلاء الحفاظ، وما أطبقوا عليه.

ومن هنا يبرز البعد العلمي من قول الحافظ ابن حجر السابق ذكره، وفهمه الدقيق من نصوص النقاد، فقد قال الحافظ: «وله طريق أخرى عن معاذ بن جبل أخرجها أبو داود من رواية هشام بن سعد عن أبي الزبير عن أبي الطفيل، وهشام مختلف فيه، وقد خالفه الحفاظ من أصحاب أبي الزبير كمالك والثوري وقرة بن خالد وغيرهم فلم يذكروا في روايتهم جمع التقديم».

وبهذا التقرير ننتهي إلى أن النقاد أعلّوا حديث قتيبة ليس لأن تفرده غير مقبول عندهم، بل لجملة من القرائن العلمية التي لا تستقيم إلاَّ في إحساس النقاد، ولا يسترضي بها إلاَّ من مارس منهج القوم، وإن حديثه ليس له أصل من حديث معاذ، والله أعلم.

مَن المخطىء في السند: قتيبة؟ أم خالد المدائني؟

وقد لاحظنا في نصوص المتقدمين اختلافاً في تحديد المخطىء في السند، حيث نفهم من نص الإِمام البخاري أن خالد بن القاسم المدائني هو الذي قلب الإِسناد وجعل رجلاً مكان رجل وأن قتيبة كان بريئاً منه، ووافقه الحاكم والخطيب والبيهقي وابن حزم، ولهذا بالغ الحاكم في الحكم عليه

بالوضع، يعني وضعه خالد على الليث بن سعد بإسناد كذب، ويأتي بيانه في التعليق على نصوص المتأخرين إن شاء الله.

بينما كان قول أبي حاتم يدل على أن المخطىء هو قتيبة، وتداخل عليه حديث في حديث، وصرح به الحافظ الذهبي حين قال:

«يرون أن خالداً المدائني أدخله على الليث وسمعه قتيبة معه، وهذا يؤدي إلى أن الليث كان يقبل التلقين ويروي ما لم يسمع، وما كان كذلك، بل كان حجة متثبتاً، وإنما الغفلة وقعت فيه من قتيبة، وكان شيخ صدق، قد روى نحواً من مائة ألف فيغتفر له الخطأ في حديث واحد»[1] اهـ، وتبعه الحافظ ابن حجر في التهذيب ٣٦١/٨.

قلت: والأقرب إلى الصواب ـ فيما أراه ـ ما قاله الإمام البخاري، لأن احتمال الخطإ من قتيبة مستبعد إذ إنه مرت عليه فترات تستدعي انتباهه لما يحتمل أن يكون واهماً فيه وتفرض عليه رجوعه إلى الصواب الذي كان عليه معاصروه من الحفاظ، لا سيما حين ترك الأئمة الحفاظ على ذلك الحديث من أصوله علامة مما جعل الحاكم يفهم منه أنهم سمعوا ذلك الحديث من قتيبة لغرابة الإسناد والمتن.

ومع هذا كله لم يكن قتيبة يتردد في صحة ما كتبه عن الليث، بل إنه كان يعتقد أنه لم يقع من جهته أي خلل في الحديث، ومن هذا الواقع اتجه الإمام البخاري العبقري ـ رحمه الله تعالى ـ إلى التأمل فيمن كتب معه الأحاديث عن الليث، والبحث عنه، حيث إنّ وقوع الوهم والخلل من طرفه أمر محتمل جدّاً.

فلما أخبره قتيبة أنه كتب عن الليث مع خالد المدائني، علم أن ذلك من عمله، وقال: وكان المدائني يدخل الأحاديث على الشيوخ.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٢٣/١١ ـ ٢٤.

ولا يلزم منه أي مانع يتنافى مع ليث بن سعد في إمامته وإتقانه وتيقظه وعدم قبوله التلقين لأن مدلول ما ذكره الإمام البخاري ليس كما تأوله الحافظ الذهبي، وإن كان ذلك متبادراً إلى الذهن.

ونص الحكاية: «قلت لقتيبة بن سعيد: مع من كتبت عن الليث حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل؟ فقال: كتبته مع خالد المدائني، وقال البخاري: كان المدائني يدخل الأحاديث على الشيوخ».

وتأولها الإمام الذهبي بما يتبادر منها إلى الذهن وحملها عليه وقال: «يرون أن خالداً المدائني أدخله على الليث وسمعه قتيبة معه، وهذا يؤدي إلى أن الليث كان يقبل التلقين ويروي ما لم يسمع، وما كان كذلك بل كان حجة متثبتاً». اهـ.

وليس الأمر كذلك لأن سماع الحديث شيء وكتابته شيء آخر، ولكل منهما صور عديدة ومختلفة، ولا تلازم بينهما والمسألة تحتاج إلى توضيح وتفصيل حتى يتضح المقصود بما ذكره البخاري.

إن رواة الحديث لهم عادات مختلفة في تلقي الأحاديث من شيوخهم وكتابتها، وهي ـ وإن كانت مذكورة بتفاصيلها في كتب المصطلح ـ إلاّ أن هناك بعض الجوانب الخفية يجدر التذكير بها لكي يفهم جيداً من الإشارات التي يقتصر فيها قول النقاد في مجال النقد والإعلال.

غير أنني أذكر هنا من الحقائق التي لها صلة بمسألة كتابة الحديث ما يوضح مقصود الإمام البخاري بقوله السابق ذكره ويزيل عنه الغموض والشبهة، وملخصه أن رواة الحديث فيهم من يفضل كتابة الأحاديث وقت سماعها من الشيخ مباشرة، وفيهم من يؤجلها إلى ما بعد جلسة السماع، ولكل منهم إيجابيات وسلبيات حسب ما يتمتع به كل منهم من قوة الذاكرة وفرط الاهتمام والتركيز.

وهؤلاء الرواة الذين يؤجلون الكتابة إلى نهاية الجلسة فيهم من يسارع إلى ناحية ويسجل كل ما سمعه من شيخه قبل الانصراف، وفيهم من يكتبه بعد انصرافه إلى البيت أو إلى بلد آخر، كما ورد عن البخاري (رحمه الله)

من قوله: «رُبَّ حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام، وربَّ حديث سمعته بالشام كتبته بمصر»[(١)].

وهم صنفان: صنف يعتمد على ذاكرته ويكتب منها بمفرده، وصنف يكتب مع الآخر الذي يملي عليه[(٢)].

وهذا الصنف الذي يعتمد على المملي يتشكل بأكثر من واحد، وهم يجتمعون عادة بعد نهاية الحلقة ويكتبون سوياً، وربما يكون المملي متميزاً بالحفظ والضبط والإتقان أو يكون قارىء الحديث على الشيخ أو صاحب نسخة نسخها من أصوله، أو صاحب رقعة جمع فيها أحاديثه من هنا وهناك.

فإذا أخطأ المملي أو أدخل في الأحاديث ما لم يسمعوا منه عمداً إما بقلب الإسناد أو رفع الموقوف أو وصل المرسل ونحو ذلك وقع ذلك في كتبهم إلاَّ إذا استدرك عليه.

وإذا عرفت هذا فيظهر لك مقصود البخاري أنه سأله عمّن كان يملي

---

(١) هدي الساري ص٤٨٧.

(٢) استلخصته من الأمثلة الكثيرة، منها ما ذكره ابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتعديل ٢٤٨/١: قال علي - يعني ابن المديني - ذكرت ليحيى أصحاب شعبة فقال: أنا لا أسمي لك أحداً، كان عامتها يمليها عليهم رجل إلَّا خالد ومعاذ، قال: كنا إذا قمنا من عند شعبة جلس خالد ناحية ومعاذ ناحية فكتب كل واحد منهما بحفظه وأما أنا فكنت لا أكتب حتى أجيء البيت.

ومنها ما ذكره الفسوي في تاريخه: قال وكيع: ما كتبت عن الثوري حديثاً قط كنت أحفظه فإذا رجعت إلى المنزل كتبته، ومنها ما ذكره الخطيب في التاريخ ٢٥/٩: كان شعبة إذا قام من المجلس أملى عليهم أبو داود.

ومنها ما حكاه الحافظ في التهذيب ١٩٦/١: قال آدم - يعني ابن أبي إياس -: كنت سريع الخط وكنت أكتب وكان الناس يأخذون من عندي، ومنها ما ساقه الخطيب في تقييد العلم ص١١٢: كان الأعمش يسمع من أبي إسحاق ثم يجيء فيكتبه في المنزل.

ومن هنا تصبح الأصول معرضة للأخطاء إلاَّ إذا تحفظ أصحابها واهتم بمراجعتها ومقابلتها مع الأصول الموثوقة، فقد قيل كتاب فلان صحيح وكتاب فلان فيه تخليط.

عليه ما سمعوه من الليث وكتب معه، وأنه لم يسأله عمّن كان يقرأ عليه ـ يعني الليث ـ وسمع معه منه، وبينهما فرق شاسع، وعليه فلا يلزم من صحة ما ذكره البخاري شيء من التناقض مع عادة الليث وإمامته فإن معنى قوله: «يدخل الأحاديث على الشيوخ» يعني في حالة إملائها على زملائه، وليس ذلك عند القراءة على الشيوخ، والله أعلم.

ونظيره ما قال البرذعي: «قلت لأبي زرعة: رأيت بمصر أحاديث لعثمان بن صالح عن ابن لهيعة يعني منكرة، فقال: لم يكن عثمان عندي يكذب ولكن يسمع الحديث مع خالد بن نجيح، وكان خالد إذا سمعوا من الشيخ أملى عليهم ما لم يسمعوا فبُلوا به، وبُلي أبو صالح أيضاً ـ يعني كاتب الليث بن سعد عبدالله بن صالح ـ وكان خالد يضع في كتب الشيوخ ما لم يسمعوا»[1].

---

(١) التهذيب ٥/٢٢٧، وسؤالات البرذعي ص٤١٨ تحقيق (سعدي الهاشمي).

تعقيبات علمية على شبهات المعارضين

ونتهي الكلام حول حديث قتيبة في جمع التقديم ببعض التعقيبات العلمية التي يستحسن وضعها على نصوص المعارضين من المتأخرين كي تأخذ الموازنة شكلاً علمياً نزيهاً ومتكاملاً، ويقف القارىء على الفوارق العلمية العميقة التي تفصل بين النقاد وغيرهم في مجال تصحيح الأحاديث وتعليلها، بحيث تنكشف وجوه الشبهات التي دفعت بالمعارضين من المتأخرين إلى رد آراء النقاد بمنتهى السهولة.

وقد علمنا مما سبق أن جماعة من النقاد أعلّوا حديث قتيبة بتفرده به، وحكينا من تصريحات بعض الأئمة ما يؤكد ذلك، كتصريح البيهقي بقوله: «وإنما أنكروا من هذا رواية يزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل»، والذهبي بقوله: «وما علمتهم نقموا على قتيبة سوى ذلك الحديث المعروف في الجمع في السفر». والحافظ ابن حجر بقوله: «وقد أعلّه جماعة من أئمة الحديث بتفرد قتيبة عن الليث»، مما يصحح فهم الحافظ ابن رجب واستخلاصه من اصطلاحات النقاد حين قال:

«وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا تفرّد به واحد وإن لم يروِ الثقات خلافه إنه لا يتابع عليه ويجعلون ذلك علة فيه»، كما نقلنا سابقاً.

ورغم ذلك فإن أكثر المعارضين ركزوا في ردهم ونقاشهم على قول الحاكم دون تعرضهم لمن سبقه بالتعليل من النقاد، فلعل ذلك لمبالغته حين

حكم عليه بالوضع وإلاً فمن سبقه في التعليل أولى بالذكر والرد، أو ربما أنهم لم ينتبهوا إلى مضمون قولهم «تفرد به فلان» ومقصودهم به الذي ذكرناه آنفاً، والله أعلم.

أما التعقيبات على نصوص المعارضين وأدلتهم فنبدأ فيها بالحافظ ابن القيم ـ رحمه الله ـ فيلخص ما ذكره في مناقشته مع الحاكم وردّ دعواه بثلاثة أمور، وهي «ثقة الراوي»، و«المتابعة»، و«الشواهد»، وتبعه فيها بقية المعارضين، إلاً أني أخص كلاً منهم بالتعقيبات من غير التكرار، وذلك حسب مقتضى الأسلوب والأدلة التي ينفرد بها كل منهم.

نعم إن الحديث إذا توفرت فيه هذه العناصر الثلاثة فلا ينبغي أن يُردَّ ويُعلَّ بل يُصحح ويُقبل، وهذا هو منهج الأئمة النقدة، فإن المتابعة والشواهد تنفي عن الحديث احتمالات العلّة المتمثلة في الوهم أو الكذب.

وقد علمنا مما سبق أن الأحاديث التي اعتبرها ابن القيم وغيره متابعات وشواهد ليست مما ظفروا به دون المتقدمين، بل إنهم حكوها عن النقاد، وحسب المعطيات العلمية التي تتوفر لدينا نجزم أنها لا تصلح للشواهد ولا للمتابعة حيث إنها غير ثابتة عن مصادرها المنسوبة إليها كما سنفصلها، ولهذا لم يعتبرها من رواها من النقاد بأدنى اعتبار.

أما العنصر الأول ـ وهو ثقة الراوي ـ فلا نزاع فيه بين أحد من النقاد وغيرهم، بل الحاكم صرح بذلك، حين قال: «رواته كلهم أئمة ثقات».

وبما أن صحة الحديث وقبوله ـ أيّاً كان راويه ـ يقتضي التأكد بخلوه عن وهم الراوي أو تدخل راوٍ أجنبي فيه بقلب الإسناد أو المتن بالزيادة والنقص فإن ثقة الراوي لا توجب صحة حديثه دائماً، وهو أمر قد صرح به الحافظ ابن القيم نفسه حين قال: «ثقة الراوي شرط لصحة الحديث وليس موجبه»[1].

---

(١) تهذيب السنن له ٣/٢٧٣ (مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري).

هذا وقد وضحنا سابقاً خطأ الإِسناد والمتن ومصادره وقرائنه وفق مناهج النقاد ورغم كون الرواة ثقات مشهورين.

العنصر الثاني:

العنصر الثاني من العناصر الثلاثة التي أشرنا إليها آنفاً هو المتابعة من قبل المُفَضَّل، فقد أورد ابن القيم ما رواه أبو داود في السنن عن يزيد بن خالد الرملي، عن المفضل، عن الليث، عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ، متابعة لقتيبة إذ قال:

«فهذا المفضل قد تابع قتيبة، وإن كان قتيبة أجلّ من المفضل وأحفظ، لكن زال تفرد قتيبة به».

يريد ابن القيم إزالة تفرد قتيبة بالمتن وإبراء ساحته عن ذمة الغرابة ـ كما يبدو ذلك جلياً من سياقه ـ وهو أمر سليم ومتجه في رده على الحاكم في دعواه إذ إن الأمر واضح وجلي أن قتيبة لم ينفرد بإضافة المتن إلى ليث بن سعد بل شاركه فيه مفضل حسب سياقه السابق ذكره[(1)].

أما تفرد قتيبة بسنده بحيث ينبىء بخطأ ووهم وقعا فيه إما من قبل قتيبة أو من خالد المدائني الذي كتب معه الأول ـ وهو الصواب كما حققنا سابقاً ـ فلم ينكره ابن القيم بل أقره حين قال: «وإن كان قتيبة أجل من المفضل وأحفظ... ثم إن قتيبة صرح بالسماع فقال حدثنا، ولم يعنعن فكيف يقدح في سماعه».

وقد حررنا سابقاً أن غرابة المتن إنما وقعت من جهة هشام بن سعد، وأن غرابة السند هي من قبل قتيبة، وعليه فإطلاق القول بأن «المفضل قد تابعه قتيبة» غير سليم وإن كان المقصود به اتفاقهما في المتن لكن يبقى بينهما اختلاف في السند، ولذا فإنه ينبغي أن يقال: «إنه خالفه» حسب أسلوب النقاد.

---

(١) وقد أشرنا سابقاً إلى أن الصواب هو المتابعة من الرملي وليس من المفضل، راجع الصفحة: ١٤٠.

وعلى كل فإن الحكم على الحديث بأنه موضوع مردود على الحاكم، وقد صرح به الحافظ ابن حجر[1]، اللهم إلا إذا أراد به الحاكم سند الحديث فقط لكونه من صنع خالد المدائني، غير أن السياق يكاد يقطع أنه أراد به الحديث سنداً ومتناً.

وإن كان ابن القيم قد استطاع أن يرد على الحاكم في دعواه، لكنه لم يتمكن من رده على النقاد في إعلالهم لحديث قتيبة من أجل تفرده به، حيث إنه أضاف الحديث إلى غير مصدره الذي تلقاه منه الليث بن سعد وذلك وهْم وخطأ في نظرهم.

أما موقف بعض المعاصرين المتمثل في القول بجمع الروايتين عن الليث وثبوتها عنه من أجل التفادي عن لزوم تخطئة الثقة في حالة ما إذا تمّ الترجيح لأحدهما فمردود[2]، فإن الجمع أو الترجيح إنما يكون حسب ما تقتضيه المعطيات العلمية التي تتوفر لدى نقاد الحديث وذلك أمر واضح وجلي لمن يعي ويتأمل في منهجهم وأقوالهم، وأما أن يُجْمَع أو يُرجّح حسب ما يتم له الاختيار العقلي المجرد فليس بمنهجهم.

وقد ذكرنا سابقاً من المعطيات العلمية ما اقتضى ترجيح الرواية عن الليث، عن هشام بن سعد، عن أبي الزبير على رواية قتيبة، عن الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، رغم تقدم قتيبة حفظاً وضبطاً[3].

العنصر الثالث:

وتطرق ابن القيم إلى الشواهد لإِزالة الغرابة عن المتن كلياً، وساق فيها حديث أنس وابن عباس، وحديثهما صحيحان مشهوران، فقد جاءا من طرق كثيرة، غير أنها خالية عن ذكر جمع التقديم الذي هو نقطة الاستشهاد إلاّ في رواية شاذة استنكرها بعض النقاد.

---

(١) التهذيب ٢٥/٥.
(٢) كما صنع الشيخ الألباني في كتابه الإِرواء ٣٠/٣.
(٣) انظر صفحة ١٤٠ من هذا البحث.

أما حديث أنس فقد جاء من طريق عقيل عن الزهري عنه واشتهر به حيث رواه عنه كل من المفضل بن فضالة والليث بن سعد وجابر بن إسماعيل.

أما المفضل بن فضالة فسمع منه الحديث قتيبة بن سعيد وحسان بن عبدالله الواسطي ويحيى بن غيلان ويزيد بن خالد الرملي، وهم متفقون لفظاً وسياقاً، ولم يذكر أحد منهم جمع التقديم، بل قالوا فيه: «... فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلّى ثم ركب»، وقال يحيى بن غيلان: «ثم ذهب» بدل «ثم ركب»(١).

وأما ليث بن سعد فرواه عنه شبابة بن سوار بلفظ «كان النبي ﷺ إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما»، هكذا روى عن شبابة عمرو الناقد والحسن بن محمد بن الصباح وعبدالله بن صالح(٢). وهذا الحديث قاطع بمفهومه أنه ﷺ لا يقدم العصر إذا أراد الجمع.

غير أن إسحاق بن راهويه خالفهم جميعاً حين قال في حديثه عن شبابة: «كان رسول الله ﷺ إذا كان في سفر فزالت الشمس صلّى الظهر

---

(١) البخاري في كتاب تقصير الصلاة باب يؤخر الظهر إلى العصر... ارتحل قبل أن تزيغ الشمس ٥٨٢/٢، وفي باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب ٥٨٢/٢ ـ ٥٨٣ (فتح الباري).
ـ مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر ٢١٤/٥ (شرح النووي).
ـ أبو داود في كتاب الصلاة باب الجمع بين الصلاتين ١٩٠/١ (الناشر دار الكتاب العرب ـ لبنان).
ـ الدارقطني في كتاب الصلاة باب الجمع بين الصلاتين في السفر ٣٩٠/١ (تحقيق السيد عبدالله هاشم يماني المدني، الناشر دار المحاسن للطباعة، القاهرة ـ سنة ١٣٨٦هـ).

(٢) أخرجه مسلم ٢١٤/٥ (شرح النووي) والدارقطني ٣٨٩/١.

والعصر جميعاً ثم ارتحل» وهذا مغاير لما ذكره الجماعة بحيث لا يمكن الجمع من حيث المعنى.

وأما جابر بن إسماعيل فحدث عنه ابن وهب بلفظ «إذا عَجِل عليه السفر يُؤَخِّرُ الظهرَ إلى أوّل وقتِ العصرِ فيجمعُ بينهما ويُؤخرُ المغرِبَ حتى يجمعَ بينهما وبين العشاء حين يغيبُ الشفقُ»، هكذا رواه عن ابن وهب أبو الطاهر وعمرو بن سواد ويونس بن عبدالأعلى وسليمان بن داود وبحر بن نصر[(١)].

والمتأمل في هذه الروايات يكاد يجزم أن عقيلاً لم يذكر في حديثه عن الزهري، عن أنس جمع التقديم، ويعتبر حديث إسحاق بن راهويه الذي ذكر فيه جمع التقديم شاذاً مردوداً، إذ إنه أصبح به مخالفاً لجميع أصحاب شبابة بل لما ثبت عن كل من عقيل والزهري وأنس، أما عقيل فظاهر مما سبق، والزهري فقد رواه عنه يونس موافقاً لعقيل بلفظ: «إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر أخَّر الظهر...» الحديث، وأما أنس فقد رواه عنه حفص بن عبيدالله بمثل حديث الزهري عن أنس[(٢)].

ولهذا استنكره أبو داود على إسحاق بن راهويه حسب ما حكاه الحافظ[(٣)] كما أعلّه الإسماعيلي بتفرده، وهو الصواب ـ وإن رده الحافظ بحجة أنه إمام ـ لأنه لو كان ذلك محفوظاً ما غفل عنه هذه الطائفة من الحفاظ في طبقته وفي طبقة شيخه كما مرّ آنفاً وما سأل الزهري الذي هو مصدر حديثه سالماً شيخه عن جمع التقديم لقد سأله عنه فقال: نعم، لا بأس بذلك، ألم ترَ إلى صلاة الناس بعرَفة.

ومما يؤيد العلة فيه أن الإمام البخاري والإمام مسلماً لم يروياه في

---

(١) أخرجه مسلم ٢١٤/٥، والبغوي ١٩٢/٤ ـ ١٩٣، وأبو داود ١٩٠/١، والبيهقي ١٦١/٣.

(٢) حديث يونس رواه أبو نعيم في الحلية ٣٢٢/٨ (دار الكتاب العربي)، وحديث أنس رواه الإمام البخاري ٥٨١/٢ (فتح الباري).

(٣) التلخيص الحبير ٥٢/٢.

صحيحهما عندما أخرجا حديث أنس بعديد من الطرق رغم استقلاله بفقه مهم، ولا استأنس به البخاري في التبويب بل عنون بقوله: «باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس على الظهر ثم ركب»[1] وجدير بالذكر أن إسحاق بن راهويه من شيوخ البخاري.

هذا وقد صرح الحافظ بقوله: «وذِكْر الظهر فقط هو المحفوظ عن عقيل في الكتب المشهورة، ومقتضاه أنه كان لا يجمع بين الصلاتين إلاَّ في وقت الثانية منهما»[2].

فأما الذي وقع في رواية الحاكم في الأربعين من طريق حسان بن عبدالله الواسطي عن المفضل بن فضالة، عن عقيل، عن الزهري، عن أنس من لفظه: «والعصر»، في قوله: «فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلّى الظهر والعصر ثم ركب»، فغير ثابت، وإنه زيادة خطأً من الراوي عن الحاكم أو من الناسخ، فإن البيهقي أخرج هذا الحديث عن الحاكم وجعل لفظه كلفظ الليث عن عقيل سواء[3]، يعني لم ترِد فيه: «والعصر».

ومع ذلك فإن الإمام البخاري روى هذا الحديث بدون كلمة: «والعصر»، عن حسان بن عبدالله الواسطي عن المفضل به.

وهذا كله يدل على أن كلمة «والعصر» في رواية الحاكم زائدة خطأ، فقد قال الحافظ: «في ثبوتها نظر»، ومن هنا يندفع الاستدراك على الحاكم أنه لم يورد ذلك الحديث في كتابه المستدرك، وتصحيح بعض المتأخرين له[4].

وكذا ما رواه الإمام الطبراني عن محمد بن إبراهيم الأصبهاني حدثنا

---

(١) فتح الباري ٥٨٢/٢.
(٢) فتح الباري ٥٨٣/٢.
(٣) سنن البيهقي ١٦١/٣.
(٤) انظر تلخيص الحبير ٥٢/٢ (تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية)، والإرواء ٣٢/٣.

هارون بن عبدالله الحمال، حدثنا يعقوب بن محمد الزهري حدثنا محمد بن سعد، حدثنا ابن عجلان عن عبدالله بن الفضل، عن أنس. . . الحديث، وفيه:

«إن النبي ﷺ كان إذا كان في سفر فزاغت الشمس قبل أن يرتحل صلّى الظهر والعصر جميعاً».

فإنه أيضاً غير ثابت وأعلّه الطبراني بتفرد يعقوب بن محمد به، وهو ممن تكلم فيه النقاد من أجل روايته ما لا يعرفه الحفاظ[1].

وبعد فإن جمع التقديم لم يذكره أنس في حديثه عن النبي ﷺ، وإنما وقع ذلك في بعض الروايات الشاذة، وليس من عادة المحدثين النقاد أن يُجمع كل ما وقع شاذاً وغريباً ويُصحح ويُحتجّ به.

وأما حديث ابن عباس في الجمع المطلق فمعروف، رواه البخاري ومسلم وغيرهما[2]، لكن لم يذكر فيه أحد من الرواة جمع التقديم إلاَّ حسين بن عبدالله بن عبيدالله عن عكرمة وكريب، عن ابن عباس، وحسين هذا متفق على ضعفه، لكن بعض الرواة من الطبقة المتأخرة أسقط من السند حسين بن عبدالله وجعل الإسناد هكذا: هشام بن عروة عن كريب، عن ابن عباس، ولم يتنبه له من المعاصرين من صححه نظراً إلى ظاهره واغتراراً به[3].

وتوضيح ذلك أن حسين بن عبدالله روى عنه ابن جريج وابن عجلان وابن الهاد وهشام بن عروة، ولكل منهم رواة كثيرون، ولابن جريج فيه إسنادان أحدهما عن حسين مباشرة، والثاني عن هشام بن عروة، عن حسين

---

(١) الضعفاء للعقيلي ٤/٤٤٥، والتهذيب ١١/٣٩٦، وحديث الطبراني ذكره الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ٢/١٦٠ (مكتبة القدسي)، والحافظ ابن حجر في التلخيص ٢/٥٢.

(٢) البخاري في كتاب تقصير الصلاة باب الجمع في السفر بين المغرب والعشاء ٢/٥٧٩ معلقاً، ومسلم في باب جواز الجمع بين الصلاتين ٥/٢١٥ ـ ٢١٨ من طرق كثيرة بألفاظ مختلفة.

(٣) انظر الإرواء ٣/٣٢.

بالواسطة، كما حققه الإمام الدارقطني وفق القواعد النقدية، ومن أراد تأكيده فليراجع سنن الإمام الدارقطني ٣٨٩/١ ـ ٣٩٠ .وكذا سنن البيهقي ١٦٣/٣.

ولم يكن لهشام بن عروة فيه رواية مباشرة عن كريب وإنما هي عن حسين بن عبدالله، عن كريب، فقد قال أبو داود: «وروى هشام بن عروة، عن حسين بن عبدالله، عن كريب».

لكن إسماعيل بن أبي أويس أغرب الإسناد وقلبه وقال: عن أخيه عن سليمان بن بلال، عن هشام بن عروة، عن كريب به، وإسماعيل هذا متكلم فيه بسرقة الحديث وغيرها[(١)].

وقد لخص الحافظ ابن حجر القول في إسماعيل، وقال: «لا يحتج بشيء من حديثه غير ما في الصحيح من أجل ما قدح فيه النسائي وغيره إلاّ أن شاركه فيه غيره فيعتبر فيه»[(٢)].

ونظيره ما رواه يحيى بن عبدالحميد الحماني في مسنده عن أبي خالد الأحمر عن الحجاج، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس، فقد قال أبو زرعة: «هو خطأ إنما هو أبو خالد عن ابن عجلان، عن الحسين بن عبدالله، عن عكرمة، عن ابن عباس»[(٣)].

وتبين مما ذكرنا أنه لم يصح في حديث ابن عباس مرفوعاً جمع التقديم غير أنه صح فيه عمله[(٤)]، كما صح الحديث عنه في الجمع مطلقاً، وعلى هذا فحديث ابن عباس ليس فيه ما يصلح أن يكون شاهداً لحديث قتيبة، فتبين لنا جلياً أن رواية قتيبة معلولة كما صرح بها النقاد، وأن جمع

---

(١) راجع الكامل لابن عدي ٣٢٣/١، والتهذيب ٣١٠/١، أما قول أبي داود ففي سننه ١٨٨/١.

(٢) هدي الساري ص٣٩١.

(٣) كتاب العلل لابن أبي حاتم ١٨٣/١.

(٤) انظر فتح الباري ٥٨٣/٢.

التقديم لم يثبت عن النبي ﷺ في غير الحج كما حكى الحافظ عن أبي داود أنه حديث منكر، وليس في جمع التقديم حديث قائم، يعني في غير الحج.

ثانياً: صاحب الإِرواء:

يقول: «وغاية ما أعلّ به ـ يعني الحاكم ـ علتان، الأولى تفرُّد قتيبة به أو وهْمه فيه، والأخرى عنعنة يزيد بن أبي حبيب.

«والجواب عن الأولى أن قتيبة ثقة ثبت كما قال الحافظ فلا يضر تفرده كما هو مقرر في علم الحديث، وأما الوهم فمردود إذ لا دليل عليه إلاَّ الظن والظن لا يغني من الحق شيئاً ولا يرد به حديث الثقة، ولو فتح هذا الباب لم يسلم لنا حديث».

«والجواب عن العلة الأخرى فهو أنّ يزيد بن أبي حبيب غير معروف بالتدليس، وقد أدرك أبا الطفيل حتماً، فإنه ولد سنة (٥٣)، ومات سنة (١٢٨)، وتوفي أبو الطفيل سنة (١٠٠)، أو بعدها وعمر يزيد حينئذٍ (٤٧) سنة». اهـ.

أقول ـ وبالله التوفيق والفضل ـ: إنه قد سبق من التفاصيل ما يوضح الشبهة التي دفعته إلى أن يجيب عن العلة الأولى بهذا التعليق الغريب[(١)].

وأما جوابه الثاني فمبنيّ على تصوره الخاطىء لمدلول قول الحاكم، وكان قوله إشارة واضحة إلى بعض المعطيات الواقعية التي اهتدوا بها إلى معرفة الخطإِ والوهم في الرواية والجزم به.

وقول الحاكم: «ثم نظرنا فلم نجد ليزيد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل رواية» كان مدلوله واضحاً أن هذا إسناد غريب التركيب، ولا يوجد له حديث، ومن علم هذا من خلال حفظه وجمعه واستيعابه وغربلته يجزم أن ذلك التركيب إنما هو نتيجة وهْم وخطأ.

---

(١) راجع ص١٤٥ وما بعدها من هذا البحث.

ونظيره ما ذكره البخاري في مناسبة تعليله لحديث كفارة المجلس الذي رواه موسى بن عقبة عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة: «لا أعلم في الدنيا بهذا الإِسناد غير هذا الحديث»[1].

ولكن فضيلة الشيخ ـ حفظه الله ـ تصوره بشيء آخر لم يقصده الحاكم، وقال: «إنّ يزيد غير معروف بالتدليس...» إلى آخر قوله، والحاكم لم يعلّه بسبب الانقطاع ولا بعنعنته حتى يعلق عليه بذلك.

❁ ❁ ❁

(١) انظر النكت ٢/٧٤٥.

تعقيبات علمية مفيدة

ونُنهي الكلام في المثال الثاني ببعض التعقيبات العلمية على ما كتبه أحد الأفاضل حول حديث قتيبة الذي نحن بصدده ضمن رسالة صغيرة مطبوعة تحت عنوان «الجمع بين الصلاتين في السفر».

وقد اقتفى صاحبها آثار من سبقه كابن القيم والشيخ الألباني في توهين جانب العلة بذكر المتابعة والشواهد التي تم التعقيب عليها والكشف عن حقيقتها.

بيد أن في أسلوبه جوانب أخرى أثارت في نفسي عجباً واستغراباً فأردت أن أتابعها هنا بالملاحظات العلمية وعسى أن يستفيد منها عشاق هذا العلم، إن شاء الله.

أولًا: قوله: «وأما القصة التي ساقها الحاكم والخطيب واعتمد عليها ابن حزم فإنها تدور على شيخ الحاكم محمد بن موسى بن عمران، وقال الحافظ في لسان الميزان: وكان له فهم، ولكنه كان مغفلًا، ذكره الحاكم، وصالح بن حفصويه راوي القصة عن البخاري ما وجدت ترجمته ولا نكتفي بقول الإمام ابن خزيمة وكان صاحب حديث، فثبوت القصة متوقف على صحة السند إلى البخاري رحمه الله»[1].

أقول: لو كان راويها متهماً بالكذب أو مجهولاً أو كان الإِسناد منقطعاً

---

(١) رسالة الجمع بين الصلاتين في السفر لفضيلة الشيخ مقبل ص٣١.

لصارت القصة مردودة، أما إذا كان معروفاً وله فهم وعقل ـ وإن لم يسلم من الغفلة ـ فلا مانع من قبولها والاعتماد عليها، لا سيما إذا اعتمد عليها أئمة هذا الشأن كالحاكم وهو تلميذ ذلك الراوي، وكالخطيب البغدادي والبيهقي وغيرهم.

ذلك أن الشروط الدقيقة التي وضعوها للرواة إنما هي لحفظ الأحاديث النبوية بالدرجة الأولى، وأما في غيرها فإنها لم تعتبر بقدر ما هو معتبر في المرويات عن النبي ﷺ، ومن تتبع كتب التراجم وغيرها بان له ذلك.

بيد أن المحققين من المؤلفين لا يتركون الأسانيد بدون نظر وتأمل، بل ينظرون فقط هل الراوي متهم بالكذب؟ أم مجهول العين والحال؟ أم الإسناد منقطع؟ أم خالف المعروف؟ فإن كان الأمر كذلك فهم يعقبون عليه بذلك.

وعلى هذه الصورة ظلت الأسانيد مستعملة منذ عصر التدوين، ومسند الإمام أحمد مثال واضح لذلك، إذ إن جميع الأسانيد التي نقلته عن الإمام أحمد تدور على أبي علي بن المذهب عن أبي بكر القطيعي عن عبدالله عنه، وقد تكلم فيها العلماء(١).

على أن هذه القصة لم تكن بمجردها مصدراً وحيداً لدى النقاد لتعليل الحديث، وإنما اعتبرها بعضهم لتحديد الجهة التي صدر منها الخطأ، هذا وقد عبّر الخطيب والذهبي بصيغة الجمع في قولهما: «ويرون أن خالداً المدائني أدخله على الليث» مما يفيد بأن القصة لها أصل يجعلنا أن لا نتوقف عن قبولها.

ثانياً: قوله: «وأما قول الحاكم ـ رحمه الله ـ فهؤلاء الأئمة ما كتبوه

---

(١) انظر ترجمة أبي بكر القطيعي في الميزان ٨٨/١، وترجمة ابن المذهب في لسان الميزان ٢٣٦/٢، ومقدمة ابن الصلاح ص١٥٩ (مع التقييد والإيضاح)، وفتح المغيث ١٠٦/٢ ـ ١٠٨ (تحقيق الشيخ علي حسين علي).

عن قتيبة إلَّا تعجباً من سنده ومتنه فدعوى، فإن أئمة الحديث رحمهم الله قد يكتبون الحديث ليتخذوه حجة عند الله، وللتوقف فيه حتى يحصل له عاضد، وللنظر في مذهب المحدث، والظاهر هنا الأول ذلك لأنهم لو علموا أن قتيبة واهِم في هذا لراجعوه، كيف ويحيى بن معين قد اختبر شيخه أبا نعيم الفضل بن دكين، والبخاري قد ردّ على بعض شيوخه كما في مقدمة الفتح، وقد ساق الخطيب بسنده إلى قتيبة أنه قال لأحمد بن محمد: ما رأيت في كتابي من علامات الحمرة فهو علامة أحمد بن حنبل وما رأيت فيه من الخضرة فهو علامة يحيى بن معين». اهـ[1].

أقول: ـ إن قول الحاكم «فهؤلاء الأئمة ما كتبوه عن قتيبة إلاَّ تعجباً من سنده ومتنه» ليس مجرد دعوى ولا تخمين بل إنه قول نابع من خبرة علمية وتجربة حديثية يؤيده الواقع الملموس المألوف في أساليب المحدثين في تلقي الأحاديث وسماعها وكتابتها.

إن البارعين من الحفاظ عادتهم أن ينتخبوا الأحاديث الغريبة والروايات المنكرة من الأصول التي يمكنها لهم شيوخهم أو معاصروهم ويرسم عليها كل منهم علاماتهم الخاصة ليتميز أصحابها، وقد عقد الخطيب البغدادي في كتابه «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» باباً خاصاً بعنوان «رسم الحافظِ العلامةَ على ما ينتخبه» لتناول مسألة الانتخاب والانتقاء[2].

وقد أورد الخطيب فيه حديث قتيبة الذي نحن بصدده ثم قال: «قال أبو العباس السراج: رأيت على هذا الحديث في كتاب قتيبة ست علامات، منها علامة أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني وأبي بكر بن أبي شيبة وغيرهم».

فهؤلاء الأئمة إنما وضعوا عليه العلامات لانتخابه لمّا وجدوه غريباً ومنكراً، وهذا ما قاله الحاكم فهؤلاء الأئمة ما كتبوه عن قتيبة إلاَّ تعجباً من

(١) الجمع بين الصلاتين في السفر ص٣١ ـ ٣٢.

(٢) ١٥٨/٢.

سنده ومتنه، وإلاّ فتخصيصهم له بالعلامات من بين الأحاديث يثير الحيرة والغرابة.

والجدير بالذكر أن أكثر النقاد لا ينتخبون من الأصول إلاّ الأحاديث الغريبة والروايات المنكرة كما أوضحه الخطيب[1]. إذ إنهم يريدون به لفت الانتباه إلى غرابتها ونكارتها، ومن هنا أصبح الانتخاب عملاً علمياً يتصل بالنقد، ولا يقدر عليه إلاّ النقاد الجهابذة.

يقول ابن معين: «دفع إليَّ ابن وهب كتابين عن معاوية بن صالح خمسمائة أو ستمائة حديث فانتقيت منها شرارها ورددت عليه الكتابين، قيل له: لِمَ أخذت شرارها؟ قد كنت سمعتها من إنسان قبله؟ قال: لا، ولكن لم يكن لي بها يومئذ معرفة»[2]، فالانتخاب شيء وكتابة الحديث على وجهه شيء آخر.

صحيح أن يحيى بن معين كان يختبر شيوخه لمعرفة مدى ضبطهم وإتقانهم وحفظهم، فقد اختبر أبا نعيم وغيره، وقصته فيه معروفة، لكن لم يختبر بعد معرفة الأحوال، وقد كان قتيبة بن سعيد من أقرانه المعروفين لديه، وأما مراجعة الأخطاء فلا يمتنع عنها مهما كان مصدرها، ولهذا وضع ابن معين علامة على حديث قتيبة، والله أعلم.

ثالثاً: قوله: «وأما أبو حاتم ـ رحمه الله ـ فإنه اعتمد على شيئين: أحدهما: أنه لم يجد الحديث في مصر، وإنما حدثه به قتيبة، وهذا لا يمنع أن يتفرد قتيبة بحديث عن الليث، والثاني: أنه عللها برواية أبي صالح عن الليث، عن هشام بن سعد، وأبو صالح هو عبدالله بن صالح كاتب الليث والكلام فيه معروف، وهشام هو ابن سعد مختلف فيه والراجح ضعفه إلّا إذا روى عن زيد بن أسلم فهذه الرواية لا تصلح أن تكون معلة لتلك الرواية».

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ص١٥٦ ـ ١٥٩.

(٢) نفس المصدر السابق.

أقول: إن كان أبو حاتم الذي ليس من شأن أمثاله النقاد أن يرسلوا الكلام جزافاً في مجال النقد قد صرّح بأنه لم يصب ذلك الحديث بمصر عن الليث، وأنه لا يعرفه من حديث يزيد بن أبي حبيب فمعناه المتبادر إلى الذهن الواعي أنه قال ذلك بعد بحثه الدقيق في الأصول المعروفة والمحفوظة لدى عبدالله بن صالح كاتب الليث وغيره وبعد مراجعته لحفاظ أصحابه، مما يهيىء قلب الناقد للجزم بأن ذلك الحديث لا يمكن أن يكون إلاً خطأ.

حيث إن تلك الأصول نالت أهمية بالغة في أوساط النقاد إذ هم كانوا يرجعون إليها في حسم الخلاف الذي يحدث عادة بين الرواة لأحاديث ليث بن سعد، كما يبدو ذلك جلياً من صنيع البخاري في التاريخ الكبير ومن ترجمة خالد المدائني وغيره.

ولا يعكر عليه ما تكلم بعض النقاد في عبدالله بن صالح لأن الأمر الفاصل فيه هو ما حققه الحافظ ابن حجر إذ قال: ظاهر كلام هؤلاء الأئمة أن حديثه في الأول كان مستقيماً ثم طرأ عليه فيه تخليط، فمقتضى ذلك أن ما يجيء من روايته عن أهل الحذق كيحيى بن معين والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم فهو من صحيح حديثه وما يجيء من رواية الشيوخ عنه فيتوقف فيه. اهـ[١].

فهل من المعقول أن نرفض قول أبي حاتم مجيبين عنه بأنه لا يمنع ذلك أن يتفرد قتيبة بحديث عن الليث، لا سيما وقد صرّح النقاد قبله وبعده بأن قتيبة تفرّد به عن الليث، دون أن نذكر رواية واحدة موافقة له.

وقد وجدنا المعارضين سابقاً أنهم عجزوا عن ذكر رواية توافق لقتيبة، وإنما ذكروا ما أورده النقاد من رواية ابن موهب الرملي التي تخالفه في نقطة تفرده، فلا يبقى هنا مجال لطرح قول أبي حاتم وغيره.

نعم إذا قمنا بالمقارنة بين قتيبة وعبدالله بن صالح بغض النظر عن

(١) هدي الساري ص٤١٤.

الملابسات التي تنيط بروايتهما نكاد نجزم بترجيح رواية قتيبة على رواية عبدالله لما نلمس بينهما من تفاوت في المستوى العلمي، لكن هذه المقارنة السهلة التي لا تحتاج إلى عناء لم تكن كافية لرفض ما قاله الناقد، لأنه قد مضى من التوضيحات ما يلقي ضوءاً كاشفاً على الملابسات العلمية التي دفعت بالنقاد إلى القول بوقوع الخطأ في رواية قتيبة.

أما اختصار أبي حاتم بذكر رواية أبي صالح فلا يعني أنه لا يعرف غيرها، وإلاَّ لحكم عليها أيضاً بالتفرد دون أن يذهب إلى الاعتماد عليها، وإنما أراد به مجرد الإِشارة إلى ما كان يعرفه الحفاظ من رواية ليث بن سعد بدون أن يستوعب ذكر جميع الرواة، لأنه التزم الاختصار في كتابه العلل.

هذا وقد وقفنا على رواية ابن موهب الرملي عن الليث الموافقة لرواية عبدالله بن صالح، ورواية المفضل بن فضالة عن هشام بن سعد الموافقة لليث بن سعد مما يرجح جانب عبدالله بن صالح حتى ولو نظرنا نظرة سطحية.

ومما تجدر به الإِشارة أن ضعف الراوي ـ هشام بن سعد ـ ليس له دخل في مسألة الترجيح بين قتيبة وعبدالله بن صالح لأن المهمة النقدية تتمثل هنا في النظر فيما قال الليث هل قال كما أخبر به عن قتيبة؟ أم كما أخبر به عبدالله بن صالح؟ أم أخبر بهما جميعاً مرة هكذا وفي أخرى هكذا؟ ويصبح الترجيح بينها أو الجمع حسب القرائن والملابسات، ولا يكون لضعف هشام بن سعد أية صلة بذلك، كما يوهم ذلك السياقُ الذي نقلته آنفاً، نعم له تأثير سلبي لو كانت المقارنة بينه وبين غيره كما لاحظناها من قبل.

أخيراً أصبحت الهوة العلمية التي تفصل بين نقاد الحديث وغيرهم من المتأخرين في مجال النقد العلمي واضحة جلية من خلال الواقع الملموس، حيث إن جل الأسباب التي لاحظناها في حوزة المتأخرين لم تكن قوية بقدر ما يسمح لهم المخالفة لنقاد الحديث، مما يؤكد على ضرورة التسليم في

حالة وجود اتفاق بين النقاد على تعليل حديث أو تصحيح حديث بدون استدراك أو اعتراض بناءً على مبدأ احترام أهل التخصص في مجال تخصصهم.

ملاحظة: إن جمع التقديم لم يثبت عن النبي ﷺ بإسناد يطمئن إليه القلب إلَّا في الحج، أما في غيره من الأسفار فكان النبي ﷺ إذا أراد أن يجمع يؤخر صلاة الظهر إلى العصر وصلاة المغرب إلى العشاء.

والذين يقولون بجواز جمع التقديم أصلهم فيه ما عمله النبي ﷺ مع أصحابه في يوم عرفة فإنه مما أجمع عليه المسلمون قديماً وحديثاً، والأفضل ترك التقديم في غير الحج اتباعاً للنبي ﷺ، والله أعلم[١].

❊ ❊ ❊

(١) انظر الفتح لمزيد من التفاصيل حول آراء الأئمة في مسألة الجمع ٢/٥٨٣.

المثال الثالث

حديث عبدالله بن عمر: قال طلقت امرأتي على عهد رسول الله ﷺ - وهي حائض - فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ، فقال: مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض حيضة أخرى، فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعها، أو يمسكها، فإنها العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء.

رواه نافع(١) وسالم(٢) وأنس بن سيرين(٣) ويونس بن جبير(٤) وسعيد بن جبير(٥) وعبدالله بن دينار(٦) وطاووس(٧) وأبو وائل(٨) والشعبي(٩)

---

(١) البخاري في الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ....﴾ برقم (٥٢٥١) ومسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، برقم (١٤٧١).

(٢) البخاري في التفسير، سورة الطلاق، برقم (٤٩٠٨)، وفي الأحكام، باب هل يقضي القاضي...، برقم (٧١٦٠)، ومسلم في الموضع السابق.

(٣) البخاري في الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بتلك الطلقة، برقم (٥٢٥٢)، ومسلم في الموضع السابق.

(٤) البخاري في الطلاق، باب من طلق، وهل يواجه الرجل... برقم (٥٢٥٨)، ومسلم في الموضع السابق.

(٥) البخاري في الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق برقم (٥٢٥٣)، والطيالسي ص: ٢٥٥، برقم (١٨٧١).

(٦) مسلم في الموضع السابق.

(٧) مسلم في الموضع السابق، والنسائي في الطلاق، باب الرجعة ٢١٣/٦، والبيهقي في الخلع والطلاق، باب الطلاق يقع على الحائض ٣٢٦/٧.

(٨) الدارقطني في الطلاق والخلع ١١/٤، والبيهقي ٣٢٦/٧.

(٩) البيهقي ٣٢٦/٧.

وميمون بن مهران[1] وعكرمة[2] والحسن[3] كلهم عن ابن عمر بألفاظ متقاربة، تتفق كلها على أنه ﷺ أمره بالمراجعة، وليس في شيء منها ما يدل على عدم اعتداده ﷺ بالطلاق، بل في بعضها ما يدل على العكس، وفي أخرى ما ينص على أن ابن عمر كان يعتبر وقوع الطلاق[4].

بينما رواه أبو الزبير[5] بلفظ: أنه سمع عبدالرحمٰن بن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر - وأبو الزبير يسمع - قال: كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً؟ قال: طلّق عبدالله بن عمر امرأته - وهي حائض - على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر رسول الله ﷺ، فقال: إن عبدالله بن عمر طلق امرأته - وهي حائض -. قال عبدالله: فردها علي ولم يرها شيئاً. وقال: إذا طهرت فليطلق، أو ليمسك. قال ابن عمر: وقرأ النبي ﷺ: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن﴾، وفي رواية: «ليرجعها. فردها علي». وفي أخرى: «فردها علي» بدون «ولم يرها شيئاً»، وفي رواية: «فليراجعها. فردها علي، ولم يرها شيئاً».

وإن كانت الروايات عن أبي الزبير متفقة على كلمة «فردها علي»، التي يمكن أن تكون مفسرة لكلمة «فليراجعها» ومعبرة عن معناها المقصود، لكن في بعض الروايات ما ينص على عدم وقوع الطلاق، كما سبق آنفاً في رواية «ولم يرها شيئاً»، الأمر الذي يشكل نقطة خلاف واضح بين حديث أبي الزبير وبين غيره من الثقات.

نصوص النقاد حول حديث ابن عمر

قال أبو داود: «روى هذا الحديث عن ابن عمر يونس بن جبير

---

(١) البيهقي في الموضع السابق.

(٢) الطبراني في الكبير ١٢/٣٤٦، برقم (١٣٣٠٥).

(٣) الدارقطني في الطلاق والخلع ٤/٣١، والبيهقي في الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة ٧/٣٣٠.

(٤) انظر إرواء الغليل ٧/١٢٤ - ١٣٨، فقد بيّن اختلاف هذه الألفاظ.

(٥) أبو داود في الطلاق، باب في طلاق السنة، برقم (٢١٨٥)، وأحمد ٢/٨٠، ٢/٢٥٦.

وأنس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن أسلم وأبو الزبير ومنصور عن أبي وائل معناهم كلهم أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم إن شاء طلق وإن شاء أمسك. وكذلك رواه محمد بن عبدالرحمٰن عن سالم عن ابن عمر، وأما رواية الزهري عن سالم ونافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق وإن شاء أمسك. وروى عطاء الخراساني عن الحسن عن ابن عمر نحو رواية نافع والزهري. والأحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير».

وقال الخطابي[1]: «قال أهل الحديث: لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا...».

وقال الشافعي[2]: «نافع أثبت من أبي الزبير، والأثبت من الحديثين أولى أن يؤخذ به إذا تخالفا. وقد وافق نافعاً غيره من أهل الثبت».

وقال ابن عبدالبر: قوله (ولم يرها شيئاً) منكر عن ابن عمر... ولم يقل أحد عنه غير أبي الزبير، وقد رواه عنه جماعة أجلة، فلم يقل ذلك واحد منهم. وأبو الزبير ليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف بخلاف من هو أثبت منه... ولو صحّ لكان معناه عندي ـ والله أعلم ـ ولم يرها على استقامة...»[3].

أضف إلى ذلك أن البخاري ومسلماً وغيرهما من أئمة الحديث والنقد اعتمدوا على حديث نافع وغيره، في رأيهم بوقوع طلاق ابن عمر. ويفيد صنيعهم هذا أن حديث أبي الزبير «ولم يرها شيئاً» معلول عندهم جميعاً، كما نصّ على علته الإمام أبو داود وابن عبدالبر، ولذلك أضاف الخطابي تعليل الحديث إلى أهل الحديث قاطبة.

ولذا قال الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وقد أنكر أئمة العلماء هذه

---

(١) فتح الباري ٣٥٤/٩.

(٢) اختلاف الحديث ص: ٢٦١.

(٣) في التمهيد ٦٥/١٥.

اللفظة على أبي الزبير من المحدثين والفقهاء، وقالوا: إنه تفرد بما خالف الثقات، فلا يقبل تفرده، فإن في رواية الجماعة عن ابن عمر ما يدل على أن النبي ﷺ حسب عليه الطلقة من وجوه كثيرة، وكان ابن عمر يقول لمن سأله عن الطلاق في الحيض: إن كنت طلقت واحدة أو اثنتين، فإن رسول الله ﷺ أمرني بذلك ـ يعني: بارتجاع المرأة ـ وإن كنت طلقت ثلاثاً فقد عصيت ربك وبانت منك امرأتك»[1].

نصوص المتأخرين

وقال ابن القيم (رحمه الله) بعد ذكره هذا الحديث: «وهذا إسناد في غاية الصحة؛ فإن أبا الزبير غير مدفوع عن الحفظ والثقة، وإنما يخشى من تدليسه، فإذا قال: (سمعت) أو (حدثني) زال محذور التدليس، وزالت العلة المتوهمة، وأكثر أهل الحديث يحتجون به إذا قال: (عن) ولم يصرح بالسماع، ومسلم يصحح ذلك من حديثه، فأما إذا صرح بالسماع فقد زال الإشكال وصح الحديث وقامت الحجة...».

ثم رجح ابن القيم لفظ أبي الزبير لكونه أصرح في إفادة أن النبي ﷺ رد الطلاق البدعي وأنه ﷺ لم يعتبر به، بينما كانت ألفاظ الآخرين مبهمة في إفادة أن النبي ﷺ اعتد بتلك التطليقة[2].

وكذا صححه الشيخ أحمد شاكر (رحمه الله)[3].

وقال الشيخ الألباني (رحمه الله): بعد نقله كلام أبي داود في حديث أبي الزبير السابق ذكره: «قلت: كذا قال. وأبو الزبير ثقة حجة، وإنما يخشى منه العنعنة لأنه كان مدلساً وهنا قد صرح بالسماع فأمنا شبهة تدليسه، وصحّ بذلك حديثه والحمد لله، وقد ذهب الحافظ ابن حجر في

(١) جامع العلوم والحكم ١/١٧٤.
(٢) زاد المعاد ٥/٢٢٦ (٤/٤٥ ـ ٤٧ دار الفكر ن ط: ٢، سنة ١٣٩٢هـ).
(٣) مسند الإمام أحمد ٥/٥، ٩٤.

الفتح ٣٠٨/٩ إلى أنه صحيح على شرط الصحيح. وهو الحق الذي لا ريب فيه، ولكنه ناقش في دلالته على عدم وقوع طلاق الحائض».

«وأما دعوى أبي داود أن الأحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير فيرده طريق سعيد بن جبير التي قبله فإنه موافق رواية أبي الزبير هذه فإنه قال:

فردّ النبي ﷺ ذلك علي حتى طلقتها وهي طاهر وإسنادها صحيح غاية كما تقدم، فهي شاهد قوي جداً لحديث أبي الزبير ترد قول أبي داود المتقدم ومن نحوه مثل ابن عبدالبر والخطابي وغيرهم، ومن العجيب أن هذا الشاهد لم يتعرض لذكره أحد من الفريقين مع أهميته، فاحفظه، واشكر الله على توفيقه» اهـ[1].

الموازنة بين الأئمة المتقدمين والمتأخرين

من خلال الموازنة بين هذه النصوص يتجلى الفارق المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف، فإذا كان أبو داود وغيره من النقاد قد سلكوا في ذلك مسلك المقارنة بين حديث أبي الزبير هذا وبين الواقع الحديثي في رواية ذلك الحديث عن ابن عمر، لمعرفة مدى الموافقة أو المخالفة بينهما، فإن منهج المتأخرين في ذلك يقوم أساساً على ظاهر أحوال الرواة والاتصال فيما بينهم، وهذا المنهج هو بعينه ما انتهجه الفقهاء المتأخرون، كما سبق تحريره في القسم الأول من هذا الكتاب.

وقد رأينا فيما سبق أن ابن القيم وغيره من المتأخرين يركزون في تصحيح حديث أبي الزبير على أنه ثقة، وقد صرح بالسماع، بالإضافة إلى ما ذكره الشيخ الألباني من أن أبا الزبير لم ينفرد بلفظه المذكور، بل تابعه سعيد بن جبير. وسيأتي النقاش حول هذه النقطة بالتفصيل إن شاء الله تعالى، بينما قال أبو داود وغيره: إن حديث أبي الزبير مخالف لما رواه

(١) في الإرواء ١٢٩/٧ - ١٣٠.

الآخرون، وأنه منكر غير محفوظ عن ابن عمر، الأمر الذي يزيدنا تأكيداً على تباين منهجي بين المتقدمين والمتأخرين في التصحيح والتضعيف على النحو الذي تقدّم ذكره آنفاً.

هذا الحكم الذي صدر من أبي داود وغيره من النقاد المتقدمين واضح إذا اعتبرت لفظة (ولم يرها شيئاً) من قول أبي الزبير. وأما إذا كان حديثه بلفظ: «فردها علي» دون زيادة «ولم يرها شيئاً»، كما ورد في بعض الروايات التي رواها مسلم[1] وغيره فيكون مصدر هذه الجملة بعض الرواة اللاحقين، وعليه فحديث أبي الزبير يمكن أن يكون موافقاً لما رواه معظم الثقات من أصحاب عبدالله بن عمر، ألا وهو قولهم: «مره فليراجعها»، ولذلك وقع في بعض الروايات «ليراجعها، فردها علي» بالفاء، ولعل هذا وجه قول الشافعي رضي الله عنه «وحديث أبي الزبير شبيه به»[2]، يعني بما روى نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ في الأمر بالرجعة.

ومن الواضح جداً أن سياق القول «ليراجعها، فردها علي» يدل على أن كلمة «فردها علي» وصف موجز من أبي الزبير لما حدث في قصة ابن عمر في الطلاق، أعني بذلك: أن ابن عمر راجع امرأته وردها إليه، فلما كان ارتجاعه لها امتثالاً لأمر النبي ﷺ نسب ذلك إلى النبي ﷺ، وقال: «فردها علي» بالفاء.

علماً أن هذه الجملة لم ترد بواو العطف في شيء من الروايات التي وجدتها، حتى يمكن القول بأنها تضيف أمراً جديداً غير الذي أفادته الجملة الأولى، وهو عدم الاعتداد بطلاقه البدعي.

وأما في حالة ثبوت جملة «ولم يرها شيئاً» عن أبي الزبير، كما يظهر ذلك جلياً من نصوص النقاد وغيرهم فإن أقرب الاحتمالات التي ترد في شأنها هو أن هذه الجملة أضافها أبو الزبير حين روى عن ابن عمر قصة

---

(١) مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، برقم (١٤٧١).

(٢) اختلاف الحديث ص: ٢٦١.

طلاقه بالمعنى الذي فهمه وفق الاعتقاد السائد لدى طوائف من الناس، وهو أن الطلاق الذي طلقه ابن عمر ثلاثة، كما ورد عن ابن سيرين ما يدل على ذلك، فقد قال: «مكثت عشرين سنة يحدثني من لا أتهم أن ابن عمر طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض فأمر أن يراجعها، فجعلت لا أتهمهم ولا أعرف الحديث حتى لقيت أبا غلاب يونس بن جبير الباهلي، وكان ذا ثبت، فحدثني أنه سأل ابن عمر، فحدثه أن طلق امرأته تطليقة وهي حائض فأمر أن يراجعها، قال: قلت: أفحسبت عليه؟ قال: فمه أو إن عجز واستحمق»[(١)].

وقد روى عبدالرزاق عن ابن جريج قال: أرسلنا إلى نافع، وهو يترجل في دار الندوة ذاهباً إلى المدينة، ونحن جلوس مع عطاء: أم حسبت تطليقة عبدالله امرأته حائضاً على عهد النبي ﷺ واحدة؟ قال: نعم[(٢)].

ولذا قال الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وكان نافع يسأل كثيراً عن طلاق ابن عمر هل كان ثلاثاً، أو واحدة، ولما قدم نافع مكة أرسلوا إليه من مجلس عطاء يسألونه عن ذلك لهذه الشبهة»[(٣)]. ويبدو من ذلك أن أهل مكة كانوا يعتقدون أن طلاق ابن عمر كان ثلاثاً.

وإذا كان أبو الزبير مكياً فمن الطبيعي جداً أنه قد فهم من قول النبي ﷺ: **«ليراجعها»** أن طلاق ابن عمر لم يقع، إذ لو كان الطلاق البدعي قد وقع فعلا ما أمره (ﷺ) بالمراجعة لكونها بائنة. وبهذا أصبح أبو الزبير مخالفاً للواقع الحديثي والعملي في حديث ابن عمر.

أما الواقع الحديثي فأعني به اتفاق معظم الثقات من أصحاب عبدالله بن عمر على أن النبي ﷺ أمره بالمراجعة دون ذكر أحد منهم كلمة «فردها علي، ولم يرها شيئاً». وحين أدرج أبو الزبير هذه الكلمة في حديث ابن عمر أصبح مخالفاً للواقع الحديثي. وربما يوافقه في ذلك بعض من

---

(١) مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، برقم (١٤٧١).
(٢) مصنف عبدالرزاق ٣٠٩/٦.
(٣) جامع العلوم والحكم ١٧٥/١.

روى قصة ابن عمر بالمعنى لكونه ممن يعتقد بعدم وقوع الطلاق البدعي، كعبدالله بن مالك، فقد روى سعيد بن منصور من طريقه عن ابن عمر «أنه طلق امرأته وهي حائض، فقال رسول الله ﷺ: ليس ذلك بشيء».

ومن خلال المقارنة السريعة بين هذا اللفظ وبين ألفاظ الثقات يظهر أن هذا الحديث رواه عبدالله بن مالك باختصار القصة وبالمعنى الذي فهمه منها - وهو عدم الاعتداد بالطلاق البدعي - وبالتالي فإن هذا الحديث لا يعطي لحديث أبي الزبير تقوية الأمر الذي يؤكد على أن حديث أبي الزبير خطأ ووهم. وعبدالله بن مالك هذا هو الهمداني، ليس من الرواة المعروفين، لا سيما في حديث ابن عمر، ولذا قال الحافظ في التقريب: «مقبول»[1].

وأما الواقع العملي فهو أن ابن عمر كان يرى وقوع الطلاق بدعياً، ولهذا كان يفتي بذلك حين يسأل عن ذلك. كما ثبت ذلك أيضاً عن نافع وغيره من أصحاب عبدالله بن عمر. وإليك من النصوص ما يفيد ذلك:

روى محمد بن سيرين عن يونس بن جبير بلفظ: «سألت ابن عمر، قلت: رجل طلّق امرأته وهي حائض؟ فقال: هل تعرف عبدالله بن عمر فإنه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فأمره أن يراجعها. قلت: تعتد بتلك التطليقة؟ قال: فمه، أرأيت إن عجز واستحمق»[2].

ورواه حميد الطويل عن يونس بن جبير قال: «قلت لابن عمر اعتددت بطلاقك امرأتك؟ قال: وما لي لا أعتد بها وإن كنت أسأت واستحمقت»[3].

---

(١) التقريب ٣١٩/١، وانظر تهذيب الكمال ٥٠٦/١٥.

(٢) صحيح مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، برقم (١٤٧١)، وقوله: «فمه، أرأيت إن عجز واستحمق»، يفسره ما ورد في الروايات الأخرى، مثل حديث حميد الطويل «وما لي لا أعتد بها وإن كنت أسأت واستحمقت»، يعني الطلاق واقع ونافذ، ولا يمنعه العجز والحماقة.

(٣) المصدر السابق.

ورواه أنس بن سيرين: سمعت ابن عمر يقول: «طلق ابن عمر امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ قال: ليراجعها فإذا طهرت فليطلقها، قال: فقلت له: أفتحتسب بها؟ قال: فمه»[1].

وفي حديث أيوب عن نافع: «فكان ابن عمر إذا سئل عن الرجل يطلق امرأته وهي حائض، يقول: أما أنت إن طلقتها واحدة أو اثنتين إن رسول الله ﷺ أمره أن يرجعها ثم يمهلها حتى تحيض حيضة أخرى، ثم يمهلها حتى تطهر ثم يطلقها قبل أن يمسها، وأما أنت طلقتها ثلاثاً فقد عصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك وبانت منك»[2].

وفي حديث سالم عن ابن عمر «وكان عبدالله طلقها تطليقة واحدة فحسبت من طلاقها، وراجعها عبدالله كما أمره ﷺ»[3].

وفي حديث الزبيدي عن الزهري «قال ابن عمر: فراجعتها وحسبت لها التطليقة التي طلقتها»[4].

وفي حديث عبيدالله بن عمر: «قلت لنافع: ما صنعت التطليقة؟ قال: واحدة أعتد بها»[5].

وفي حديث ابن أبي ليلى عن نافع: «أن رجلاً طلق امرأته ـ وهي حائض ـ ثلاثاً، فسأل ابن عمر فقال: عصيت ربك وبانت منك، لا تحل لك حتى تنكح زوجاً غيرك»[6].

وعن الشعبي عن شريح: «أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً ـ وهي حائض ـ

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق.
(٦) مصنف عبدالرزاق ٣١١/٥.

أتعتد بعد هذه الحيضة ثلاث حيض، ولا تحتسب بهذه الحيضة التي طلقها فيها، فقال: هو الذي الناس عليه»[١].

وهذه الروايات المتعددة تفيد بأن الواقع العملي لدى صاحب القصة عبدالله بن عمر وأصحابه وغيرهم هو الاعتداد بوقوع الطلاق بدعياً.

وإذا كان لفظ أبي الزبير: «ولم يرها شيئاً» هو الصحيح، كما يدّعي ذلك ابن حزم وغيره من المتأخرين، فكيف صدر من ابن عمر الفتوى بخلاف ذلك، ثم يستمر عليه أصحابه من بعده، ولا يعقل أصلاً أن ينقل ابن عمر عن النبي ﷺ عدم اعتداده بالطلاق البدعي ثم يخالف ذلك قولاً وعملاً!! إلا إذا حملت كلمة «ولم يرها شيئاً» على المعنى الذي ذكره ابن عبدالبر، وهو: «لم يرها على استقامة لكونها لم تقع على السنة»[٢] أو كما قال الإمام الشافعي: «لم يرها شيئاً أي صواباً»[٣].

يقول الحافظ ابن حجر:

«وهذا الجمع الذي ذكره ابن عبدالبر وغيره يتعين، وهو أولى من تغليط بعض الثقات. وأما قول ابن عمر: (أنها حسبت عليه بتطليقة) فإنه - وإن لم يصرح برفع ذلك إلى النبي ﷺ - فإن فيه تسليم أن ابن عمر قال: إنها حسبت عليه، فكيف يجتمع مع هذا قوله: (إنه لم يعتد بها) أو (لم يرها شيئاً) على المعنى الذي ذهب إليه المخالف، لأنه إن جعل الضمير للنبي ﷺ لزم منه أن ابن عمر خالف ما حكم به النبي ﷺ في هذه القصة بخصوصها، لأنه قال: إنها حسبت عليه بتطليقة، فيكون من حسبها عليه خالف كونه لم يرها شيئاً، وكيف يظن به ذلك مع اهتمامه واهتمام أبيه بسؤال النبي ﷺ عن ذلك ليفعل ما يأمره به؟ وإن جعل الضمير في (لم يعتد بها) أو (لم يرها) لابن عمر لزم منه التناقض في القصة الواحدة فيفتقر

---

(١) المصدر السابق.

(٢) في التمهيد ١٥/٦٥.

(٣) اختلاف الحديث ص: ٢٦٢.

إلى الترجيح، ولا شك أن الأخذ بما رواه الأكثر والأحفظ أولى من مقابله عند تعذر الجمع عند الجمهور والله أعلم[1]. اهـ.

هذا فقد تبين جلياً أن هذه الكلمة التي زادها أبو الزبير عن ابن عمر إنما كانت نتيجة روايته قصة ابن عمر في الطلاق بالمعنى الذي فهمه، كما سبق بيانه، دون أن يكون لهذه الزيادة أصل في حديث ابن عمر. ولهذا قال ابن عبدالبر: «هذا القول منكر عن ابن عمر لما ذكرنا عنه (أنه اعتد بها) ولم يقله أحد عنه غير أبي الزبير، وقد رواه عنه جماعة جلة فلم يقل ذلك واحد منهم، وأبو الزبير ليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف بخلاف من هو أثبت منه»[2].

وقال أيضاً: «وكل من روى هذا الخبر من الحفاظ لم يذكروا ذلك وليس من خالف الجماعة الحفاظ بشيء فيما جاء به»[3].

ونقل الخطابي عن أهل الحديث «لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا»[4].

وقال أبو داود: «والأحاديث كلها على خلاف ما قاله أبو الزبير»[5].

وفي الواقع أن رأيهم هذا هو الصواب؛ إذ يستبعد أن يصحّ قول أبي الزبير المكي بخلاف ما اتفق عليه الثقات من أصحاب ابن عمر المدنيين والعراقيين جميعاً، وإن تفرده هذا مع المخالفة يشكل النقطة الرئيسة للعلة التي تجعل الحديث منكراً شاذاً، وذلك لوجود قرينة علمية قوية تدل على أن هذا التفرد من أبي الزبير كان نتيجة روايته حديث الطلاق بالمعنى الذي فهمه. ومن المعلوم أن من أهم شروط الصحيح خلوه من العلة.

---

(١) فتح الباري ٩/٣٥٤.

(٢) التمهيد ٥/٦٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) فتح الباري ٩/٣٥٤.

(٥) سنن أبي داود ٢/٢٥٦.

وأما القرينة العلمية التي تؤيد نكارة حديث أبي الزبير فهي كما قال الحافظ ابن رجب الحنبلي، وهذا نصه: «وقد كان طوائف من الناس يعتقدون أن طلاق ابن عمر كان ثلاثاً، وأن النبي ﷺ إنما ردها عليه لأنه لم يوقع الطلاق في الحيض. وقد روي ذلك عن أبي الزبير أيضاً من رواية معاوية بن عمار الذهني عنه، فلعل أبا الزبير اعتقد هذا حقاً فروى تلك اللفظة بالمعنى الذي فهمه. وروى ابن لهيعة هذا الحديث عن أبي الزبير فقال عن جابر أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال النبي ﷺ: «**ليراجعها فإنها امرأته**» وأخطأ في ذكر جابر في هذا الإسناد وتفرّد بقوله: «**فإنها امرأته**» ولا يدل على عدم وقوع الطلاق إلا على تقدير أن يكون ثلاثاً فقد اختلف في هذا الحديث على أبي الزبير. وأصحاب ابن عمر الثقات الحفاظ العارفون به الملازمون له لم يختلف عليهم فيه».

«فروى أيوب عن ابن سيرين قال: مكثت عشرين سنة يحدثني من لا أتهمهم أن ابن عمر طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فأمره النبي ﷺ أن يراجعها، فجعلت لا أتهمهم ولا أعرف الحديث حتى لقيت أبا غلاب يونس بن جبير، وكان ذا ثبت، فحدثني أنه سأل ابن عمر فحدثه أنه طلقها واحدة، خرجه مسلم. وفي رواية: قال له ابن سيرين فجعلت لا أعرف للحديث وجهاً ولا أفهمه، وهذا يدل على أنه كان قد شاع بين الثقات من غير أهل الفقه والعلم أن طلاق ابن عمر كان ثلاثاً، ولعل أبا الزبير من هذا القبيل، ولذلك كان نافع يسأل كثيراً عن طلاق ابن عمر هل كان ثلاثاً أو واحدة، ولما قدم نافع مكة أرسلوا إليه من مجلس عطاء يسألونه عن ذلك لهذه الشبهة. واستنكار ابن سيرين لرواية الثلاث يدل على أنه لم يعرف قائلاً معتبراً يقول: إن الطلاق المحرم غير واقع، وأن هذا القول لا وجه له. قال الإمام أحمد في رواية أبي الحارث، وسئل عمن قال لا يقع الطلاق المحرم لأنه يخالف ما أمر به فقال: هذا قول سوء رديء، ثم ذكر قصة ابن عمر وأنه احتسب بطلاقه في الحيض[1] اهـ.

---

(١) جامع العلوم والحكم ١/١٧٤ ـ ١٧٥.

وفي ضوء ذلك فإن حديث أبي الزبير يكون مروياً بالمعنى الذي فهمه من قصة طلاق ابن عمر، الأمر الذي أدى إلى وقوع مخالفة صريحة بينه وبين أصحاب ابن عمر في وقوع الطلاق وعدمه. وبالتالي أصبح قول النقاد المتقدمين بنكارة هذا الحديث أكثر واقعياً ومنهجياً من تصحيح المتأخرين له.

وأما قول الشيخ الألباني: «وأما دعوى أبي داود أن الأحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير فيرده طريق سعيد بن جبير التي قبله فإنه موافق رواية أبي الزبير هذه فإنه قال: (فردّ النبي ﷺ ذلك علي، حتى طلقتها وهي طاهر)، وإسنادها صحيح غاية كما تقدم، فهي شاهد قوي جداً لحديث أبي الزبير ترد قول أبي داود المتقدم ومن نحا نحوه، مثل ابن عبدالبر والخطابي وغيرهم، ومن العجيب أن هذا الشاهد لم يتعرض لذكره أحد من الفريقين مع أهميته، فاحفظه، واشكر الله على توفيقه»[1] اهـ فغير سليم منهجياً.

وذلك أن أيوب روى عن سعيد بن جبير بلفظ «حسبت علي بتطليقة»[2]، بينما روى هشيم عن أبي بشر عنه بلفظ «طلقت امرأتي وهي حائض، فردّ النبي ﷺ ذلك علي حتى طلقتها وهي طاهر»[3]. وفي هذه الحالة التي لم يتفق فيها الرواة عن سعيد بن جبير على لفظ معين لا ينبغي القول: «إنه روى الحديث بلفظ كذا» إلا بعد ترجيح ذاك اللفظ. هذا وقد روى البخاري في صحيحه معلقاً حديث أيوب عن سعيد بن جبير بلفظه المذكور، وهو قوله: «حسبت علي بتطليقة» مع أن اللفظ الذي ذكره أبو بشر عن سعيد بن جبير لا يخالفه أصلاً، إذ إن سياق حديث أبي بشر ـ

---

(١) في الإرواء ١٢٩/٧ ـ ١٣٠.

(٢) البخاري في الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، برقم (٥٢٥٣).

(٣) النسائي ٩٥/٢، والسنن الكبرى له في الطلاق، باب الطلاق لغير العدة ٣٤٤/٣ والطحاوي في شرح معاني الآثار في الطلاق باب الرجل يطلق امرأته وهي حائض ٥٢/٣، والطيالسي، برقم (١٨٧١).

وهو: «طلقت امرأتي وهي حائض، فردّ النبي ﷺ ذلك علي حتى طلقتها وهي طاهر» - يكون وصفاً لما آل إليه حال ابن عمر بعد أمر النبي ﷺ بالمراجعة، وهو أنه ﷺ رد عليه امرأته، لكونه قد راجعها امتثالاً لأمره ﷺ. ولا يعني أنه ﷺ لم يعتبر الطلاق نافذاً، ولهذا كان حديث أيوب عن سعيد بن جبير صريحاً حين قال: «حسبت علي بتطليقة».

ولذلك لا يكون لفظ سعيد بن جبير فيما رواه عنه أبو بشر شاهداً لأبي الزبير في قوله: «ولم يرها شيئاً»؛ إذ إنه استبدل جملة «فردها علي» مكان كلمة المراجعة التي ذكرها معظم أصحاب ابن عمر، وبالتالي يكون سعيد بن جبير ممن خالفهم أبو الزبير، وليس ممن وافقه.

ولو كان أبو الزبير ذكر كلمة «فردها علي» وحدها لسلم من مخالفته الواقع الحديثي والعملي، ولهذا السبب رواه مسلم في صحيحه، دون ذكر كلمة «ولم يرها شيئاً»، واكتفى بالإشارة إليها. يقول الحافظ ابن حجر: «ولعله - يعني مسلماً - طوى ذكرها عمداً»[(1)]. وبذلك أصبح قول أبي داود ومن نحا نحوه من الأئمة سليماً ومنهجياً. والحمد لله رب العالمين.

وفي تعقيبات الشيخ الألباني على ابن القيم ملاحظات شتى، وفي متابعتها فوائد كثيرة، ولذا أقول:

وقال ابن القيم تعليقاً على حديث ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر: (أنه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فذكر ذلك له فجعله واحدة):

«فلعمر الله، لو كانت هذه اللفظة من كلام رسول الله ﷺ ما قدمنا عليها شيئاً ولصرنا إليها بأول وهلة، ولكن لا ندري أقالها ابن وهب من عنده أم ابن أبي ذئب أو نافع، فلا يجوز أن يضاف إلى رسول الله ﷺ ما لا يتيقن أنه من كلامه..» اهـ[(2)].

---

(1) فتح الباري ٣٥٣/٩.

(2) زاد المعاد ٤٧/٤.

وعقبه الشيخ الألباني بقوله الطويل، وفيه ما يلي:

«وهذا شيء عجيب من مثله:

١ ـ لأن المتفق عليه بين العلماء أن الأصل قبول رواية الثقة كما رواها، وأنه لا يجوز ردها بالاحتمالات والتشكيك، وأن طريق المعرفة هو التصديق بخبر الثقة.

٢ ـ ألا ترى أنه يمكن للمخالف لابن القيم أن يرد حديثه «فردها علي ولم يرها شيئاً» بمثل الشك الذي أورده هو على حديث ابن وهب بالطعن في أبي الزبير ونحو ذلك من الشكوك، وقد فعل ذلك بعض المتقدمين كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

٣ ـ على أن ابن وهب لم يتفرد بإخراج الحديث، بل تابعه الطيالسي كما تقدم، فقال: حدثنا ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فذكر ذلك له فجعله واحدة».

٤ ـ وتابعه أيضاً يزيد بن هارون حدثنا ابن أبي ذئب به. أخرجه الدارقطني من طريق محمد بن أشكاب نا يزيد بن هارون. ومحمد بن أشكاب لم أعرفه الآن، وبقية الرجال ثقات، ثم عرفته (؟) فهو محمد بن الحسين بن إبراهيم أبو جعفر بن أشكاب البغدادي الحافظ من شيوخ البخاري ثقة.

٥ ـ وتابع ابن أبي ذئب ابن جريج عن نافع عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «**هي واحدة**» أخرجه الدارقطني أيضاً عن عياش بن محمد نا أبو عاصم عن ابن جريج. قلت: ورجاله ثقات كلهم، وعياش بن محمد هو ابن عيسى الجوهري، ترجمه الخطيب، وقال (١٢/٢٧٩): وكان ثقة، فهو إسناد صحيح إن كان ابن جريج سمعه من نافع.

٦ ـ وتابع نافعاً الشعبي بلفظ أنه ﷺ قال: «**ثم يحتسب بالتطليقة التي**

طلق أول مرة» وهو صحيح السند كما تقدم[1]. انتهى تعقيب الشيخ الألباني.

أقول: في تعقيب الشيخ ست نقاط مهمة، سأذكرها على الترتيب.

أما **النقطة الأولى**: فقول الشيخ إن خبر الثقة لا يرد بالاحتمال والتشكيك مستقيم جداً، لكن لا يصح إطلاق القول بأن الأصل المتفق عليه بين العلماء قبول رواية الثقة كما رواها، وأن طريق المعرفة هو التصديق بخبر الثقة.

وذلك لأن اللجوء إلى هذا الأصل المتمثل فيما هو الأغلب في حال الراوي لا يتعين إلا في نهاية المطاف بعد التتبع والبحث عن القرائن المحتفة بالرواية، وحين التأكد من خلوها من تلك القرائن التي تدل على صوابها أو على خطئها يجب النظر في الراوي الذي انفرد بها؛ فإذا كان ثقة فأصل حديثه الصحيح، وإن كان ضعيفاً فأصل حديثه الضعف، وهكذا يكون الحكم حسب حال الراوي إتقاناً وحفظاً. وهذا هو القدر الوحيد من السنة الذي تنطبق عليه القاعدة المنطقية المشهورة القائلة بأن خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن، دون الحديث الذي يحتف به القرائن، إيجابية كانت أو سلبية، فإنه يختلف عن الأول في إفادة اليقين والجزم.

ومن الجدير بالذكر أن تفرد الراوي بحديث ما لا يشكل وحده علة ولا شذوذاً، ولا قائل بذلك من النقاد. وأما في حالة وجود القرائن الدالة على ضبط الراوي أو خطئه فينبغي الرجوع إليها في التصحيح والتضعيف. وبذلك نستطيع أن نوفق بين ما ورد في تعريف الصحيح من خلو الحديث من شذوذ وعلة ـ وهو أهم عناصر التصحيح على الإطلاق ـ وبين الجوانب التطبيقية لنقاد الحديث التي تضعف حديث الثقة حيناً ويصحح حديث الضعيف حيناً آخر، وبين موقف أهل السنة القائل بأن رواية الثقة عن الثقة

---

(١) إرواء الغليل ٧/١٣٤ ـ ١٣٥.

حجة. وقد شرحت هذه النقطة المنهجية المهمة في القسم الأول من هذا الكتاب.

والنقطة الثانية: ـ وهي «أنه يمكن أن يرد المخالف لابن القيم حديثه (فردها ولم يرها شيئاً) بمثل الشك، وقد فعل ذلك بعض المتقدمين» ـ فيها نظر، بل فيها خلل منهجي واضح، وذلك لأن النقاد المتقدمين لم يرفضوا حديث أبي الزبير بمجرد الشكوك والاحتمال، كما أشار إليه الشيخ بقوله «وقد فعل ذلك بعض المتقدمين»، وليس هذا منهجهم البتة، وإنما أعلوه لمخالفته الواقع الحديثي والعملي، كما أوضحت آنفاً. ثم إن حديث ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر يمكن تعليله بتفرده بكلمة «وهي واحدة» دون أن يذكرها أحد ممن روى عن نافع مثل مالك وأيوب وعبيدالله وغيرهم، وليس بمجرد الشك والاحتمال، كما سيأتي بشيء من التفصيل. إن شاء الله تعالى.

والنقطة الثالثة والرابعة: أقول: إن قول الشيخ سليم؛ لأن المتابعين المذكورين لابن وهب يفيدان بدون شك أن ابن وهب لم ينفرد بذلك الحديث. وبالتالي لا يمكن أن يكون ابن وهب هو مصدر كلمة «فجعله واحدة» مما يكون رداً واضحاً على ابن القيم في الاحتمال الذي ذكره.

والنقطة الخامسة: أقول: لم يكن محتواها منهجياً، لا سيما في التصحيح، فإنه اعتمد فيه على ثقة الراوي واتصال السند، ولهذا قال: «ورجاله ثقات كلهم، وعياش بن محمد ترجمه الخطيب، وقال: وكان ثقة. فهو إسناد صحيح إن كان ابن جريج سمعه من نافع» وهو المنهج الذي يغلب في دراسات المعاصرين عموماً.

وفي الواقع أن حديث عياش هذا فيه إشكال كبير، يتوقف تصحيحه على معالجته ضمن إطار منهجي يحدده تعريف الصحيح. ويتجلى هذا الإشكال بوضوح من خلال مقارنة سريعة بين الروايات الواردة عن أبي عاصم عن ابن جريج في هذا الموضوع. وهو أن عياش بن محمد ـ وإن كان ثقة وثقه الخطيب البغدادي كما نقله الشيخ ـ تفرد برواية هذا الحديث عن أبي

عاصم عن ابن جريج - في حدود تتبعي طبعاً -، والمعروف عنه عن ابن جريج حديثان في موضوع الطلاق، وهما: حديث أبي الزبير عن ابن عمر المذكور سابقاً، وحديث طاوس عن ابن عمر مثل الروايات المشهورة.

أما حديث عياش عن أبي عاصم فغير معروف في رواية الثقات المشهورين الذين رووا عنه قصة الطلاق، وهذا التفرد من راو لاحق - مثل عياش بن محمد - بما لا يعرف عند سابقيه يحدث إشكالاً كبيراً، لا ينبغي الحكم بصحة الحديث دون معالجته في ضوء ما يقتضي منهج المحدثين في النقد، وليس من المنهج السليم أن يصحح مثل هذا الحديث الذي يكون غريباً في الطبقة المتأخرة، ومخالفاً لما هو معروف في الطبقات المتقدمة، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار ما يثير هذا التفرد على النحو الذي ذكرته آنفاً، من تساؤلات حول أسبابه، ولا سيما في الوقت الذي روي فيه حديث أبي عاصم عن ابن جريج من غير وجه، بسند آخر غير الذي أورده عياش.

وهذا لا يعني أنني أعل حديث عياش، بمجرد هذا التفرد الذي لاحظته - في حدود تتبعي - في الطبقة المتأخرة التي يكون من شأنها أن ينتشر الحديث فيها، وإنما كان قصدي بذلك لفت الانتباه إلى ضرورة معالجة ذلك الإشكال ليكون تصحيح الحديث المذكور وفق منهج النقاد في التصحيح والتضعيف. هذا وإن كنت أميل إلى أن هذا التفرد مع قرينة تحيط به - وهي أن يروى حديث أبي عاصم عن ابن جريج، وكذلك عن ابن جريج نفسه على شكل آخر، دون ذكر كلمة «وهي واحدة» -، فإني لا أتجاسر على تضعيفه، إذ لم أجد أحداً من النقاد ينص على تفرده أو غرابته أو مخالفته.

والخلاصة: أن تفرد عياش بن محمد عن أبي عاصم عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر بكلمة «وهي واحدة» ينبغي أخذه بعين الاعتبار حين يحكم بصحة هذه الكلمة، أو اعتبارها متابعة لحديث ابن أبي ذئب عن نافع، لأنه يحتمل كونها زيادة من طرف الراوي حسب فقهه من الحديث

الذي يحفظه. ومن المعلوم أنه لا يعول في ذلك على ثقة الراوي واتصال السند دون النظر في مدى سلامة الحديث من القرائن التي تدل على أنه وهم من الراوي سواء علم سبب هذا الوهم أم لا.

هذا وإني أميل إلى أن عياش بن محمد وقع في سنن الدارقطني مصحفاً عن عباس بن محمد، وذلك لأمرين؛ أحدهما: أنني تتبعت كتاب السنن فوجدت أن الراوي الذي كان يروي عنه أبو بكر النيسابوري شيخ الإمام الدارقطني إنما هو عباس بن محمد الدوري، وليس عياش. والأمر الثاني أن عياش بن محمد من طبقة تلاميذ الإمام أحمد الذي كان يروي عن أبي عاصم، وأما عباس الدوري فقد روى عن أبي عاصم مباشرة. وعلى فرض أن هذا الراوي الذي رواه عن أبي عاصم هو عباس الدوري فإن ما سبق من الإشكال ينطبق تماماً عليه، لأن المنهج في التصحيح والتضعيف ليس هو النظر في أحوال الرواة بمفردها، حتى لا يقال إن عباس الدوري أكثر شهرة وإتقاناً من عياش بن محمد، فحديثه أولى بالتصحيح.

وأما الروايات المعروفة عن أبي عاصم فقد روى هارون بن عبدالله[1] وابن عسكر[2] عنه عن ابن جريج عن أبي الزبير عن ابن عمر حديث الطلاق بلفظ «**فردها علي**»، وكذا رواه حجاج بن محمد وعبدالرزاق[3] عن ابن جريج به، كما اشتهر أيضاً حديث ابن جريج عن ابن طاوس عن طاوس عن ابن عمر بلفظ المراجعة، دون ذكر كلمة «هي واحدة»، من طريق أبي عاصم وعبدالرزاق وحجاج[4]، ورواه عن أبي عاصم عبدالله بن حجاج بن منهال[5].

(١) مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، برقم (١٤٧١).
(٢) أبو نعيم في الطلاق، باب من طلق امرأته وهي حائض ١٥٢/٤.
(٣) رواه مسلم في الموضع السابق.
(٤) أبو نعيم في مستخرجه ١٥١/٤.
(٥) المصدر السابق.

وفي ضوء ذلك فما ذكره عياش بن محمد، أو عباس بن محمد عن أبي عاصم عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر يكاد يكون شاذاً غريباً غير محفوظ في نقطتين، وهما: ذكر كلمة: «هي واحدة»، وإضافة حديث ابن جريج إلى نافع.

وأما قول الشيخ: «فهو إسناد صحيح إن كان ابن جريج سمعه من نافع» فلعله أراد به لفت الانتباه إلى احتمال وقوع التدليس، حيث كان يقول ذلك عادة عندما يكون الراوي متهماً بالتدليس، وهذا يعني اهتمامه بظاهر الاتصال، دون ربطه بما سبق ذكره من تفرد عباس أو عياش عن أبي عاصم بالحديث المذكور.

وبقيت لنا النقطة الأخيرة للتعقيب عليها، وهي قول الشيخ الألباني: وتابع نافعاً الشعبي بلفظ أنه ﷺ قال: **«ثم يحتسب بالتطليقة التي طلق أول مرة»**، وفيها نظر أيضاً، فإنه لم يثبت هذا القول عن النبي ﷺ في رواية أحد ممن روى القصة عن ابن عمر من جلة أصحابه، وإنما ابن عمر هو الذي صرح بوقوع الطلاق البدعي، كما ورد في روايات متعددة، وفي أخرى بصيغة المجهول: «حسبت علي تطليقة». وبذلك يكون الشعبي مخالفاً للآخرين حين قال: إنه ﷺ قال: **«ثم يحتسب بالتطليقة التي طلق أول مرة»**.

ولعل الإمام الشعبي (رحمه الله) قد روى القصة بالمعنى الذي يفهم من روايات الآخرين، وهو أن النبي ﷺ احتسب ذلك الطلاق نافذاً وجعله واحدة. ولذا يكون الأقرب إلى الصواب أن كلمة «هي واحدة» أدرجها ابن أبي ذئب في حديث نافع حين روى قصة ابن عمر بالمعنى، وربما يكون هذا الإدراج لكثرة الشبهات حول مسألة الطلاق البدعي: هل يقع أو لا.

وهذا الإدراج يتجلى أكثر حين نقارن الروايات عن نافع عن ابن عمر، فكلمة «هي واحدة» لم ينقلها ضمن قول النبي ﷺ أحد ممن روى عن نافع، من أمثال مالك وعبيدالله وأيوب وغيرهم من كبار الثقات، كما لم

يعرف في رواية سالم ويونس بن جبير ومحمد بن سيرين وغيرهم من أصحاب ابن عمر. وكذا لم ينقل هذه الكلمة مرفوعة أحد ممن روى عن ابن جريج عن ابن طاوس عن طاوس عن ابن عمر. وكذلك كلمة «يحتسب بتلك التطليقة» لم تثبت برفعها إلى النبي ﷺ، بينما جاء في بعض الطرق الصحيحة نص على أن ابن عمر كان يعده تطليقة، ويحتسبها، وفي رواية صحيحة «وحسبت علي تطليقة» بصيغة المجهول.

وفي ضوء ما سبق فإن رأي ابن القيم أن كلمة: (وهي واحدة) ليست من النبي ﷺ، يكون أقرب إلى الصواب. والله تعالى أعلم.

ومن الأحاديث التي صححها بعض المتأخرين بناء على ظاهر السند، حديث عبدالوهاب بن عبدالمجيد الثقفي عن عبيدالله بن عمر عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر أنه قال في رجل يطلق امرأته وهي حائض؟ قال ابن عمر: لا يعتد بذلك[(١)]. وبما أن هذه الرواية عن عبيدالله مخالفة لما رواه عنه الثقات، كابن المبارك، والمعتمر بن سليمان، وابن نمير، وعبدالله بن إدريس، قال يحيى بن معين: «وهذا غريب ليس يحدث به إلا عبدالوهاب الثقفي»[(٢)]، لكن عقبه الإمام البيهقي بقوله: «وقد روى معناه يحيى بن أيوب المصري عن عبيدالله»، وهذا لا ينفي العلة التي أشار إليها ابن معين، لكونه قد خالف سائر الثقات بكلمة «لا يعتد بذلك»، وعدم ثبوتها عن عبيدالله.

والخلاصة: إن حديث أبي الزبير، وحديث عبدالوهاب الثقفي صححهما بعض المتأخرين بناء على ظاهر السند، بينما أعلهما بعض النقاد المتقدمين لمخالفتهما الواقع الحديثي مع كونهما من الثقات، الأمر الذي يؤكد تباين المنهج بين المتقدمين والمتأخرين عموماً في التصحيح والتضعيف، وأن كثيراً من المعاصرين ينتهجون في ذلك منهج الفقهاء

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة في الطلاق، باب ما قالوا في الرجل يطلق امرأته وهي حائض ٦/٤، وسنن البيهقي ٤١٨/٧.

(٢) سنن البيهقي في العدة، باب لا تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق ٤١٨/٧.

المتأخرين، الذي يقوم على ظاهر السند، وأن المتقدمين النقاد هم المرجعية الوحيدة في هذا المجال النقدي، لما يتسمون به من دقة النظر في القرائن والملابسات التي تحيط بالحديث، وجاء هذا المثال ليجسد ذلك بجلاء، وهو الذي سبق تحريره في القسم الأول من هذا الكتاب. والله أعلم.

المثال الرابع

حديث إن عبدالله بن مسعود عَلَّمَهم بصلاته صلاة رسول الله ﷺ وبيّن لهم أنه ﷺ لم يرفع يديه في الصلاة إلا عند تكبيرة الإحرام.

رواه سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلّى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»[(١)].

ورواه ابن إدريس وغيره عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود بلفظ: «علمنا رسول الله ﷺ الصلاة، فكبر ورفع يديه فلما ركع طبق يديه بين ركبتيه. قال فبلغ ذلك سعداً، فقال: صدق أخي قد كنا نفعل هذا، ثم أمرنا بهذا يعني الإمساك على الركبتين[(٢)]. ولم يتعرض الحديث لموضوع ترك رفع اليدين في الصلاة

(١) الترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء أن النبي ﷺ لم يرفع إلا في أول مرة، برقم (٢٥٧) ٢/٤٢، والنسائي في الصلاة، باب ترك ذلك (أي رفع اليدين للركوع) برقم (١٠٢٦) ٢/١٩٥، وفي سننه الكبرى، كتاب التطبيق، باب الرخصة في ترك ذلك برقم (٦٤٥) ١/٢٢١، وأبو داود في الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، برقم (٧٤٨) ١/١٩٩، وأحمد ١/٣٨٨ وفي علله ١/٣٦٩، وابن أبي شيبة في الصلاة، باب من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود ١/٢٦٧، وأبو يعلى في مسنده ٨/٤٥، وفي ٩/٢٠٣، والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٢٢٤، وإن كانت ألفاظهم عن سفيان مختلفة لكنها متفقة على نفي الرفع في غير التكبيرة الأولى.

(٢) أبو داود في الصلاة، باب افتتاح الصلاة، برقم (٧٤٧) ١/١٩٩ والنسائي في الكبرى، =

أصلاً. وتابعه أبو إسحاق عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة والأسود عن عبدالله بن مسعود[1]. كما تابعه إبراهيم عن الأسود وعلقمة بلفظ: أتينا عبدالله (يعني ابن مسعود) في داره قال: صلى هؤلاء خلفكم؟ قلنا: لا. فقال: قوموا فصلوا، فلم يأمرنا بأذان ولا إقامة، فذهبنا لنقوم خلفه فأخذ بأيدينا فجعل بأحدنا عن يمينه والآخر عن شماله فلما ركعنا وضعنا أيدينا عن ركبنا فضرب أيدينا، وطبق كفيه ثم أدخلهما بين فخديه[2].

نصوص النقاد في تعليل حديث سفيان

١ ـ قال عبدالله بن المبارك: «قد ثبت حديث من يرفع يديه، وذكر حديث الزهري عن سالم عن أبيه، ولم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ: لم يرفع يديه إلا في أول مرة»[3].

٢ ـ قال أبو داود[4]: «هذا (يعني حديث سفيان عن عاصم) حديث مختصر من حديث طويل، وليس هو بصحيح على هذا اللفظ».

٣ ـ قال عبدالله بن أحمد: قلت لأبي: حديث عاصم بن كليب حديث عبدالله؟ قال: حدثناه وكيع في الجماعة قال: حدثنا سفيان عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة قال: قال ابن مسعود: ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ، قال: فصلى فلم يرفع يديه إلا مرة. حدثني أبي قال: حدثناه وكيع مرة أخرى بإسناده سواء، فقال: قال

= كتاب التطبق، باب التطبيق، برقم (٦٢٠) ٢١٥/١، وأحمد في ٤١٨/١، والدارقطني في الصلاة، باب ذكر نسخ التطبيق والأمر بالأخذ بالركب ٣٣٩/١.

(١) شرح معاني الآثار ٢٢٩/١، ٣٠٦.

(٢) مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع، برقم (٥٣٤) ٣٧٨/١، وأبو عوانة في الصلاة، باب بيان صفة الركوع في الصلاة ٤٨٥/١ ـ ٤٨٦، والبزار في مسنده ٣٥٦/٤، والبيهقي في الصلاة، باب ما روي في التطبيق في الركوع ٨٣/٢.

(٣) سنن الترمذي ٣٩/٢، وسنن البيهقي ٧٩/٢.

(٤) سنن أبي داود ١٩٩/١.

عبدالله: أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فرفع يديه في أول. حدثني أبي قال: حدثنا أبو عبدالرحمٰن الضرير قال: كان وكيع ربما قال، يعني «ثم لا يعود»، قال أبي: كان وكيع يقول هذا من قبل نفسه، يعني «ثم لا يعود». قال أبي: وقال الأشجعي «فرفع يديه في أول شيء».

«وذكرت لأبي حديث الثوري عن حصين عن إبراهيم عن عبدالله أنه كان يرفع يديه ي أول الصلاة ثم لا يعود؟ قال أبي: حدثنا هشيم قال: حدثنا حصين عن إبراهيم، لم يجز به إبراهيم، وهشيم أعلم بحديث حصين».

«قال أبي حديث عاصم بن كليب رواه ابن إدريس فلم يقل «ثم لا يعود». حدثني أبي قال حدثنا يحيى بن آدم قال: أملاه عليَّ عبدالله بن إدريس من كتابه عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود قال: حدثنا علقمة عن عبدالله قال: علمنا رسول الله ﷺ الصلاة فكبّر ورفع يديه ثم ركع وطبق يديه وجعلهما بين ركبتيه، فبلغ سعداً، فقال: صدق أخي، قد كنا نفعل ذلك ثم أمرنا بهذا وأخذ بركبتيه. حدثني عاصم بن كليب هكذا، قال أبي: هذا لفظ غير لفظ وكيع، وكيع يثبج[1] الحديث لأنه كان يحمل نفسه في حفظ الحديث[2].

٤ ـ قال الإمام البخاري[3]: قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم قال: نظرت في كتاب ابن إدريس عن عاصم بن كليب، ليس فيه «ثم لم يعد»، فهذا أصح، لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم. وقال البخاري بعد ذكر حديث ابن إدريس: «وهذا (يعني حديث ابن إدريس) المحفوظ عند أهل النظر من حديث عبدالله بن مسعود».

٥ ـ قال أبو حاتم[4]: «هذا (يعني حديث سفيان عن عاصم) خطأ،

---

(١) «يثبج» معناه يضطرب.

(٢) العلل ومعرفة الرجال ٣٦٩/١ ـ ٣٧١.

(٣) جزء رفع اليدين ص: ٢٨.

(٤) العلل ص: ٩٦.

يقال: وهم فيه الثوري، فقد رواه جماعة عن عاصم، وقالوا كلهم: إن النبي ﷺ افتتح فرفع يديه ثم ركع، فطبق، وجعلها بين ركبتيه، ولم يقل أحد ما روى الثوري».

٦ ـ سئل الإمام الدارقطني عن حديث علقمة عن عبدالله قال: «ألا أريكم صلاة رسول الله ﷺ فرفع يديه في أول تكبيرة، ثم لم يعد. فقال: يرويه عاصم عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة حدث به الثوري عنه. ورواه أبو بكر النهشلي عن عاصم عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن أبيه وعن علقمة عن عبدالله، وإسناده صحيح، وفيه لفظة ليست بمحفوظة ذكرها أبو حذيفة في حديثه عن الثوري وهي قوله: «ثم لم يعد». وكذلك قال الحماني عن وكيع، وأما أحمد بن حنبل وأبو بكر بن أبي شيبة وابن نمير فرووه عن وكيع، ولم يقولوا فيه: «ثم لم يعد»، وكذلك رواه معاوية بن هشام أيضاً عن الثوري مثل ما قال الجماعة عن وكيع، وليس قول من قال «ثم لم يعد» محفوظاً[(١)].

٧ ـ قال ابن عبدالبر نقلاً عن أبي بكر البزار: «وهو حديث لا يثبت ولا يحتج به»[(٢)]. ولكن قول البزار في مسنده لم يكن بخصوص حديث سفيان، بل في عموم حديث عاصم، وهذا نصه: وهذا الحديث رواه عاصم بن كليب وعاصم في حديثه اضطراب، ولا سيما في حديث الرفع، ذكره عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن عبدالله أنه رفع يديه في أول تكبيرة ورواه عن أبيه عن وائل بن حجر أنه رفع يديه حين افتتح الصلاة وحين رفع رأسه من الركوع وروى عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن النبي ﷺ ذلك أيضاً وروى عن أبيه عن رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه رآه يرفع في أول مرة[(٣)].

٨ ـ قال ابن حبان: «هذا أحسن خبر روى أهل الكوفة في نفي رفع

(١) علل الدارقطني ١٧١/٥ ـ ١٧٣.
(٢) في التمهيد ٢٢/٩.
(٣) مسند البزار ٤٧/٥ ـ ٤٨.

اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه، وهو في الحقيقة أضعف شيء يعول عليه؛ لأن له عللًا تبطله»[1] اهـ. فهذه نصوص الأئمة النقاد الأوائل حول حديث سفيان الذي ينفي رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام، وهي كلها متفقة على أنه خطأ ووهم، كما أن معظمها تتفق على أن مصدر هذا الخطأ هو سفيان الثوري، وسيأتي شيء من التفصيل حول هذه النقطة. إن شاء الله تعالى.

نصوص من يعارض ذلك من المتأخرين

قال الزيلعي[2]:

«واعترض على هذا الحديث (يعني حديث سفيان السابق ذكره) بأمور:

منها: ما رواه الترمذي بسنده عن ابن المبارك قال: لم يثبت عندي حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة، وثبت حديث ابن عمر أنه رفع عند الركوع وعند الرفع من الركوع وعند القيام من الركعتين. ورواه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما، وذكره المنذري في مختصر السنن، ثم قال: وقال غير ابن المبارك: لم يسمع عبدالرحمٰن من علقمة. انتهى».

«ومنها: تضعيف عاصم بن كليب، نقل البيهقي في سننه عن أبي عبدالله الحاكم أنه قال: عاصم بن كليب لم يخرج حديثه في الصحيح، وكان يختصر الأخبار فيؤديها بالمعنى، وهذه اللفظة: (ثم لا يعود) غير محفوظة في الخبر. انتهى».

وأجاب الزيلعي عن هذين الاعتراضين، وقال:

---

(١) نيل الأوطار ١/١٨٥.

(٢) نصب الراية ١/٣٩٤.

«والجواب؛ أما الأول: فقال الشيخ في (الإمام): وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع من النظر فيه، وهو يدور على عاصم بن كليب وقد وثقه ابن معين، كما قدمناه، قال: وقول شيخنا أبي محمد المنذري: «وقال غيره: لم يسمع عبدالرحمٰن من علقمة» فغير قادح أيضاً، فإنه عن رجل مجهول، وقد تتبعت هذا القائل فلم أجده، ولا ذكره ابن أبي حاتم في مراسيله، وإنما ذكره في كتاب الجرح والتعديل، فقال: «وعبدالرحمٰن ابن الأسود دخل على عائشة، وهو صغير، ولم يسمع منها، وروى عن أبيه وعلقمة»، ولم يقل: إنه مرسل. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، وقال: «إنه مات سنة تسع وتسعين وكانت سنه سن إبراهيم النخعي». فإذا كانت سنه سن النخعي فما المانع من سماعه عن علقمة، مع الاتفاق على سماع النخعي منه، ومع هذا كله فقد صرح الحافظ أبو بكر الخطيب في كتاب (المتفق والمفترق) في ترجمة عبدالرحمٰن هذا: «أنه سمع أباه وعلقمة».

«وقال ابن القطان في كتابه (الوهم والإيهام): ذكر الترمذي عن ابن المبارك أنه قال: «حديث وكيع لا يصح» والذي عندي أنه صحيح، وإنما المنكر فيه على وكيع زيادة «ثم لا يعود»، وقالوا: إنه كان يقولها من قبل نفسه، وتارة لم يقلها، وتارة أتبعها الحديث، كأنها من كلام ابن مسعود، وكذلك قال الدارقطني: إنه حديث صحيح إلا هذه اللفظة، وكذلك قال أحمد بن حنبل وغيره، وقد اعتنى الإمام محمد بن نصر المروزي بتضعيف هذه اللفظة في كتاب رفع اليدين. انتهى كلامه».

ثم عقبه الزيلعي بقوله:

«قلت: قد تابع وكيعاً على هذه اللفظة عبدالله بن المبارك كما رواه النسائي، وقد قدمناه، وأيضاً فغير ابن القطان ينسب الوهم فيها لسفيان الثوري لا لوكيع، قال البخاري في كتابه (رفع اليدين): «ويروى عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب، فذكره بسنده ومتنه، قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم: نظرت في كتاب عبدالله بن إدريس عن عاصم بن كليب فلم

أجد فيه «ثم لم يعد». قال البخاري: «وهذا أصح لأن الكتاب أثبت عند أهل العلم، فجعل الوهم فيه من سفيان لأن ابن إدريس خالفه، وقال ابن أبي حاتم في كتاب العلل: «سألت أبي عن حديث رواه سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن عبدالله أن النبي ﷺ قام فكبّر فرفع يديه ثم لم يعد»، فقال أبي: «هذا خطأ، يقال: وهم فيه الثوري، فقد رواه جماعة عن عاصم، وقالوا كلهم: إن النبي ﷺ افتتح فرفع يديه ثم ركع فطبق وجعلهما بين ركبتيه ولم يقل أحد ما روى الثوري».

«فالبخاري وأبو حاتم جعلا الوهم فيه من سفيان، وابن القطان وغيره يجعلون الوهم فيه من وكيع، وهذا اختلاف يؤدي إلى طرح القولين، والرجوع إلى صحة الحديث لوروده عن الثقات». اهـ.

هكذا أجاب الزيلعي عن الاعتراض الأول، وأما جوابه عن الاعتراض الثاني ـ وهو تضعيف عاصم ـ فهذا نصه:

«وأما الثاني وهو تضعيف عاصم فقد قدمنا أنه من رجال الصحيح وأن ابن معين قال فيه: ثقة، كما ذكره الشيخ في الإمام، قال الشيخ: وقول الحاكم: إن حديثه لم يخرج في الصحيح، فغير صحيح؛ فقد أخرج له مسلم حديثه عن أبي بردة عن علي في الهدي وحديثه عنه عن علي نهاني رسول الله ﷺ أن أجعل خاتمي في هذه والتي يليها، وغير ذلك، وأيضاً فليس من شرط الصحيح التخريج عن كل عدل، وقد أخرج هو في المستدرك عن جماعة لم يخرج لهم في الصحيح، وقال: هو على شرط الشيخين، وإن أراد بقوله (لم يخرج حديثه في الصحيح) أي هذا الحديث، فليس ذلك بعلة، وإلا لفسد عليه مقصوده كله من كتابه المستدرك»[(١)]. انتهى كلام الزيلعي.

وقال المعلق على كتاب نصب الراية:

(١) نصب الراية ٣٩٦/١ ـ ٣٩٧.

«اعلم أن قول ابن المبارك هذا أوقع كثيراً من أهل الحديث في مغلطة، وظنوا أن حديث ابن مسعود الذي رواه الترمذي وحسنه هو الذي قال فيه ابن المبارك: «لم يثبت»، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الحديث الذي قال فيه ابن المبارك هو الذي ذكره الترمذي تعليقاً: «إنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة»، ولفظه عند الطحاوي: «أنه عليه السلام كان يرفع يديه في أول تكبيرة، ثم لا يعود»، هذا الحديث هو الذي يحكي فعل النبي ﷺ قولاً يدل على السلب الكلي المناقض للإيجاب الجزئي، الذي يثبته حديث ابن عمر، وهذا الحديث رواه الطحاوي في شرح الآثار، والدارقطني وغيرهما، ولفظه عند الدارقطني عن عبدالله، قال: صليت مع النبي ﷺ ومع أبي بكر ومع عمر، فلم يرفعوا أيديهم إلا عند التكبيرة الأولى في افتتاح الصلاة».

«وهذا إن ثبت يناقض حديث ابن عمر، فلهذه النكتة أورده الترمذي عقيب حديث ابن عمر، وضعفه، ولم يورده بعد حديث ابن مسعود الذي رواه من فعله، وأما الحديث الذي حكى به ابن مسعود فعله ﷺ بفعله فهو الذي رواه الترمذي وحسنه، وابن حزم في المحلى ٤/٨٨ وصححه، وأحمد وغيرهم، وهذا لا يعارض حديث ابن عمر، وهو ثابت عند الترمذي، وبين الحديثين بون بائن، وقع في الاشتباه من لم يعط النظر حقه، فجر قول ابن المبارك إلى الحديث الفعلي، وهذا أبعد عن سواء الطريق، وهذا واضح، لا سيما في النسخة التي أفرد فيها بعد قول ابن المبارك، باب من لم يرفع يديه إلا في أول مرة، كما في نسخة عبدالله بن سالم البصري شيخ الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي الموجودة في مكتبة بير جهندا بالسند، وفي نسخة الشيخ عبدالحق، كما في شرح سفر السعادة، ثم أورد بعدها حديث ابن مسعود وحسنه، وذكر من عمل به، وهذا هو الموافق لعادة الترمذي أنه إذا كان في مسألة اختلاف بين الحجازيين والعراقيين يورد مستدلهما في أبواب متعاقبة. والله أعلم»[1] انتهى كلام المعلق.

(١) نصب الراية (هامش الكتاب) ١/٣٩٥.

الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين

من خلال الموازنة بين الموقفين المذكورين يتجلى بوضوح أن النقاد المتقدمين أعلوا حديث سفيان عن عاصم عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود، لكونه قد تضمن كلمة «ثم لم يعد» أو كلمة «لم يرفع يديه إلا في أول مرة» التي تعد غريبة في حديث عاصم، إذ لم يذكرها أحد من أصحابه، لا سيما ابن إدريس، وهو صاحب كتاب، بل جعلوا حديثه في موضوع آخر، وهو تطبيق اليدين في الركوع، وهكذا رواه أبو إسحاق عن عبدالرحمٰن بن الأسود، وإبراهيم النخعي عن علقمة، كما سبق بيان ذلك في مستهل هذا المثال.

وتبين بذلك أن كلمة «لم يرفع يديه إلا في أول مرة» تفرد بها سفيان حين أضافها في حديث عاصم، وهي غير معروفة في أصل حديثه الذي رواه عنه ابن إدريس وغيره من الثقات، ولا في حديث شيخه: عبدالرحمٰن بن الأسود، إذ اشتهر حديثه بدونها من طريق أبي إسحاق عنه، ولا في حديث شيخ شيخه: علقمة، حيث رواه عنه إبراهيم النخعي بدون هذه الزيادة، وأنهم جعلوا جميعاً هذا الحديث في موضوع التطبيق وغيره، فكيف يكون عند سفيان ما ليس عند السابقين؟ ومعنى ذلك أن سفيان اختصر هذا الحديث الذي عند عاصم، وساق لفظه حسب ما فهم، بدل أن يرويه بسياقه المفصل، ولهذا قال الإمام أبو داود: «هذا حديث مختصر من حديث طويل، وليس هو بصحيح على هذا اللفظ». وهذا طبعاً حسب شعور النقاد، وإن لم يكن لدينا هذا الشعور العلمي فإن الأمر في مثل هذا المجال النقدي ينبغي تسليمه لهم دون نقاش؛ لكونه قائماً على حفظهم وفهمهم ومعرفتهم.

بيد أن بعض المتأخرين صححوا تلك اللفظة بحجة كون راويها ثقة؛ الأمر الذي يؤكد ما تقدم بيانه في القسم الأول من هذا الكتاب من وجود تباين منهجي بين نقاد الحديث وبين غيرهم في التصحيح والتضعيف، وأنه لا ينبغي الخلط بينهم في ذلك، بل يجب الرجوع في هذا المجال النقدي إلى منهج المحدثين الأوائل.

مناقشة كلام الإمام الزيلعي

وتوضيح ذلك:

أولًا: أن الإمام الزيلعي حين رفض العلة التي تقدّم شرحها آنفاً قد ارتكز على نقطتين، مقلداً للشيخ ابن دقيق العيد، وهما:

١ ـ أن عاصم بن كليب ثقة، وأن عبدالرحمٰن بن الأسود سمع من علقمة، وبالتالي يكون السند متصلًا برواية الثقات.

٢ ـ الاضطراب في تحديد مصدر الخطأ، إذ نسب بعضهم الخطأ إلى سفيان، ونسبه الآخر إلى وكيع، ومن أجل هذا الاضطراب ينبغي أن يطرح التعليل كلياً.

وحيث إنه لم يشر أحد ممن أعلوا الحديث إلى أن سبب ذلك هو ما يتصل بحال عاصم، أو مدى سماع عبدالرحمٰن من علقمة، فإن إثارة هذا الموضوع للجواب عن علة الحديث تكون عديمة الجدوى، ولا يخدم المناسبة النقدية التي نحن بصددها أن يوسع الكلام حول عاصم ومدى ضبطه وإتقانه، وحول سماع عبدالرحمٰن من علقمة.

وقد سبق أن ابن المبارك أعلّ كلمة: «لم يرفع يديه إلا في أول مرة» في حديث سفيان، لكونها غير معروفة في أصل حديث عاصم الذي ضبطه ابن إدريس في كتابه، بل إن هذه اللفظة كانت مخالفة لما في الكتاب، كما تعارضت مع كيفية صلاة النبي ﷺ، إذ كان يرفع اليدين فيها. ومن هنا قال ابن المبارك: «لم يثبت عندي حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة»، يريد به إعلال حديث سفيان عن عاصم، إذ لم يذكر هذه اللفظة أحد من أصحاب عاصم في حديثه هذا إلا سفيان الثوري.

وعليه فسبب تضعيفه لهذا الحديث يعود إلى مخالفة سفيان للواقع الحديثي في رواية عاصم، وليس إلى عاصم ولا إلى علاقة عبدالرحمٰن مع علقمة، لأنه لم يثر أحد من النقاد ذلك في تعليله، لا ابن المبارك ولا غيره.

(وإن كان ظاهر كلام ابن المبارك قد يتوهم منه أنه لم يقصد بالتعليل حديث سفيان بعينه، حين قال: «لم يثبت عندي حديث ابن مسعود» دون أن يقول: «لم يثبت عندي حديث سفيان» فإنه لم يقصد به سوى ما أوضحه النقاد فيما بعد، ألا وهو تفرد سفيان بما لم يعرف في حديث عاصم. على أن سلسلة السند: «عاصم عن عبدالرحمٰن عن علقمة عن ابن مسعود» لم تكن مداراً لحديث سفيان فحسب، بل هي مدار رواية ابن إدريس وغيره أيضاً).

هذا وقد رجح النقاد رواية ابن إدريس وغيره على رواية سفيان مع كون هذه الروايات كلها تدور على تلك السلسلة. ولو قصد ابن المبارك تعليل حديث ابن مسعود من جميع طرقه لأطلق التعليل، لكن لم يحدث ذلك، بل جعله مقيداً بمسألة ترك رفع اليدين، حين قال: «لم يثبت عندي حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة»، إذ لم يروِ أحد عن عاصم ما يدل على هذا المعنى سوى سفيان الثوري، وبالتالي فكلام ابن المبارك يكون موجهاً نحو رواية سفيان فحسب.

وبما أن سفيان الثوري قد تفرّد عن عاصم بهذه الكلمة بدلاً من ذكر موضوع «التطبيق»، حتى خالفه ابن إدريس وغيره، اعتبر النقاد أنها وهم منه، ولذا يتعين على من يرد هذا التعليل أن يرتكز على هذه النقطة، وليس على ثقة الراوي واتصال السند.

وأما الاضطراب الذي أثاره الزيلعي في جوابه عن العلة فغير وارد هنا أصلاً؛ لأن ابن القطان الفاسي لم يكن سوى ناقل عن الترمذي قول ابن المبارك، الذي أطلق الوهم في حديث ابن مسعود، دون تحديد مصدر هذا الوهم، غير أن ابن القطان حين نقله اختصر وتصرف في لفظه، وقال: «حديث وكيع لا يصح»، وهذا التصرف من ابن القطان في نص ابن المبارك لا يشكل أبداً نقطة اضطراب في إعلال الحديث، بل ينبغي القول إن نقله هذا غير سليم؛ إذ لم ينقل قول ابن المبارك بسياقه.

غير أن الإمام أحمد قال: «هذا لفظ غير لفظ وكيع، وكيع يثبج

الحديث (يعني يضطرب في الحديث) لأنه كان يحمل نفسه في حفظ الحديث»، وقال أيضاً: «كان وكيع يقول هذا من قبل نفسي ـ يعني: ثم لا يعود ـ»، وكذا نقل عن أبي عبدالرحمٰن الضرير، قوله: «كان وكيع ربما قال يعني ثم لا يعود»، ولعل هذه النصوص هي المعول عليها لدى ابن القطان حين أضاف الوهم إلى وكيع. هذا وقد نسب الدارقطني الوهم إلى أبي حذيفة كما سبق.

وإن كان هذا يعد اختلافاً حول تحديد صاحب الخطأ، لكن بورود هذه اللفظة: «ثم لا يعود» أو نحوها في رواية ابن المبارك، وأبي حذيفة عن سفيان كما سبق، يترجح قول من قال بأن صاحب هذا الخطأ هو سفيان. على أن هذا الاختلاف حول تحديد مصدر الخطأ يقع عادة من النقاد، بل قد يقع ذلك من ناقد واحد، وهي ظاهرة لا تخفى على من يمارس هذا العلم النقدي. وربما يكون ذلك لفرط اهتمام النقاد ببيان الخطأ أكثر من تحديد صاحبه.

وهب أن ذلك يشكل اضطراباً فإن ذلك لا يؤثر سلباً فيما يخص الوهم والعلة، وإنما يضر فقط في تحديد مصدره، وبالتالي تبقى جهة ذلك الخطأ مجهولة، فلا يؤدي ذلك إلى طرح التعليل بالكلية. نعم إذا كان الاضطراب حول وجود الوهم، فيطرح ذلك الذي وقع فيه الاضطراب فقط في حالة ما إذا لم يتضح سبب لرجحان أحد القولين.

التعقيب على قول المعلق

ثانياً: قول المعلق بأن قول ابن المبارك هذا أوقع كثيراً من أهل الحديث في مغلطة، وظنوا أن حديث ابن مسعود الذي رواه الترمذي وحسنه هو الذي قال فيه ابن المبارك «لم يثبت»، وهذا ليس بصحيح. . . إلى آخر قوله.

أقول: يحاول المعلق ـ من خلال زعمه بأن الحديث الذي حسنه الترمذي هو غير الحديث الذي أعله ابن المبارك، وأن بينهما بوناً بائناً ـ أن

يبرهن على أن أهل الحديث قد وقعوا في مغلطة حين حملوا تعليل ابن المبارك على الحديث الذي حسنه الترمذي.

وقبل أن أتطرق لمناقشة المعلق فيما يزعمه يكون من المفيد أن أنقل هنا نص الإمام الترمذي في هذه المسألة، وهذا نصه:

«١ ـ... حديث ابن عمر حديث حسن صحيح، ...

٢ ـ وقال عبدالله بن المبارك: قد ثبت حديث من يرفع يديه، وذكر حديث الزهري عن سالم عن أبيه.

٣ ـ ولم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ: لم يرفع يديه إلا في أول مرة»[1].

ثم ذكر الإمام الترمذي:

٤ ـ «باب ما جاء أن النبي ﷺ لم يرفع إلا في أول مرة.

٥ ـ حدثنا هناد حدثنا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة قال: قال عبدالله بن مسعود: (ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلّى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة).

٦ ـ قال: حديث ابن مسعود حديث حسن.

٧ ـ وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة»[2] اهـ.

وكان المعلق قد ارتكز في تفريقه بين الحديث الذي حسنه الترمذي، وهو في رقم (٥) وبين الحديث الذي أعله ابن المبارك، وهو في رقم (٣) على أمرين:

الأمر الأول: أن الإمام الترمذي نقل عن ابن المبارك تعليله للحديث

(١) سنن الترمذي ٢/٣٧ ـ ٣٩.

(٢) سنن الترمذي ٢/٣٩ ـ ٤٢.

الذي نص عليه بلفظ: «إنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة» كما في رقم (٣) بعد ذكر حديث ابن عمر، ثم روى حديث ابن مسعود متصلًا بلفظ: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة» تحت باب «ما جاء أن النبي ﷺ لم يرفع إلا في أول مرة» كما في رقمي: (٤) و(٥). وجاء المعلق ليفهم من هذا الصنيع في سنن الترمذي أن ابن المبارك لم يعل حديث ابن مسعود في رقم (٤)، وإنما أعل الحديث الذي ذكره هو معلّقاً، في رقم (٣).

ولعل سبب هذا الفهم هو: أن ابن المبارك لو أراد بالتعليل هذا الحديث الذي رواه الترمذي متصلاً تحت باب مستقل، لنقل فيه التعليل، بل ذهب الإمام الترمذي إلى تحسينه. ومعنى هذا عند المعلق أن الحديث رقم (٤) يراه الترمذي ثابتاً، وما في رقم (٣) يراه ضعيفاً، وبالتالي يكون الحديث الذي أعله ابن المبارك غير الذي حسنه الترمذي.

والأمر الثاني: وجود تفاوت في اللفظ وتغاير في المعنى بين الحديثين؛ إذ إن الحديث الذي ذكره ابن المبارك معلّقاً، وهو: «إنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة» يفيد السلب الكلي لرفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام، بحيث يناقض حديث ابن عمر: «رأيت رسول الله ﷺ إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع ويقول سمع الله لمن حمده ولا يفعل ذلك في السجود»[1]. وهذا الحديث يثبت أن النبي ﷺ رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام، وهو ما وصفه المعلق بالإيجاب الجزئي. ولوجود التناقض بين هذين الحديثين أعل ابن المبارك من حديث ابن مسعود ما يفيد السلب الكلي، دون غيره.

وأما الحديث الذي ذكره الترمذي متصلاً تحت باب مستقل كما في

---

(١) البخاري في الصلاة، باب رفع اليدين إذا كبّر وإذا ركع وإذا رفع، برقم (٧٣٦) ١/٢٥٨.

رقم (٥) فيرى المعلق أنه ثابت عن النبي ﷺ، إذ ليس فيه ما يناقض حديث ابن عمر، وبالتالي يجوز الجمع بينهما بأن يكون النبي ﷺ قد رفع يديه في غير تكبيرة الإحرام في بعض صلواته، وقد تركه في أخرى لبيان جواز الحالتين جميعاً.

وهذا كما ترى تجويز عقلي مجرد عن مراعاة الواقع الحديثي، وملابسات الرواية، وأنه غير مبني على أسس علمية سليمة، وكل ما في الأمر اعتبار حديث ابن عمر ليس نصاً صريحاً في أن ذلك الرفع كان في جميع صلواته ﷺ، وأنه لا يناقضه لفظ الحديث الذي حسنه الترمذي، وبالتالي يكون الحديثان صحيحين عن النبي ﷺ، وهذا هو منهج المعلق.

ومن المعلوم أن إمكاينة الجمع بين الأحاديث المختلفة لا تعد دائماً مقياساً لمعرفة ثبوتها جميعاً عن النبي ﷺ، ولا عن أي مصدر اختلف عليه الرواة في حديثه، بل يكون ثبوتها وعدمه على ضوء ما تدل عليه القرائن والملابسات التي تحيط بها، وهذا أمر يجب أخذه بعين الاعتبار عند التصحيح والتضعيف، وإلا سيؤدي إلى عواقب خطيرة نظراً إلى مكانة السنة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ولا أدري من يقصد المعلق بكلمة: «أهل الحديث»؛ نقاد الحديث أو المشتغلين بالحديث من المعاصرين. وكيف يستقيم صنيعه في جعل حديث سفيان حديثين مستقلين، لمجرد وجود تفاوت بينهما في اللفظ والمعنى مع أن مدارهما واحد. وسيأتي ما يثبت أن الحديث الذي أعله ابن المبارك هو الحديث الذي رواه هو ووكيع وغيرهما عن سفيان، وهو الذي بعينه حسنه الترمذي في سننه، وأن ابن المبارك إنما ساقه مختصراً لغرض تعليله، كعادة النقاد، وأنه لا يعني أن ابن مسعود حدث مرة بهذا اللفظ، وأخرى بذاك اللفظ.

وكان المعلق قد زعم في قوله السابق أن الحديث الذي أعله ابن

المبارك رواه الطحاوي في شرح الآثار، والدارقطني وغيرهما، ولفظه عند الدارقطني عن عبدالله، قال: صليت مع النبي ﷺ ومع أبي بكر ومع عمر، فلم يرفعوا أيديهم إلا عند التكبيرة الأولى في افتتاح الصلاة».

قلت: إن الطحاوي رواه عن ابن أبي داود عن نعيم بن حماد عن وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن ابن مسعود عن النبي ﷺ «أنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود»[1]، وبما أن هذا الحديث يحتمل أن يكون قد رواه ابن أبي داود أو شيخه نعيم بن حماد بمعنى حديث سفيان: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلّى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أن سفيان قد حدث بهذا مرة، وأخرى بذاك.

وأما الحديث الذي رواه الدارقطني وغيره فهو من طريق محمد بن جابر[2] عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال: «صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة».

وهذا لا صلة له بحديث سفيان، الذي نحن بصدده، لاختلاف مصدرهما، وإذا كان مصدر هذا الحديث هو حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم فإن مصدر ذلك الحديث هو سفيان عن عاصم. وبالتالي يعد حديث محمد بن جابر حديثاً آخر مستقلاً لا يتصل بحديث سفيان لاختلاف المصدر.

ومع ذلك فإن حديث محمد بن جابر خطأ ووهم، فهو غير ثابت أصلاً عن ابن مسعود؛ فقد قال الدارقطني: «تفرد به محمد بن جابر،

---

(١) الطحاوي، شرح معاني الآثار ٢٢٤/١.

(٢) رواه الدارقطني في الصلاة، باب ذكر التكبير، ورفع اليدين عند الافتتاح والركوع والرفع منه ٢٩٥/١، والبيهقي في الصلاة، باب من لم يذكر الرفع إلا عند الافتتاح ٧٩/٢ ـ ٨٠.

وكان ضعيفاً، عن حماد عن إبراهيم، وغير حماد يرويه مرسلاً عن عبدالله من فعله غير مرفوع إلى النبي ﷺ وهو الصواب[1]. وكذا نقله عنه البيهقي[2].

وقال عبدالله بن أحمد في العلل[3]: ذكرت لأبي: حديث محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله في الرفع؟ فقال: ابن جابر أيش حديثه! هذا حديث منكر. أنكره جداً.

وليس من المنهج العلمي أن يعد حديث سفيان حديثين، وأنه قد حدّث بهما جميعاً، بوجود تفاوت بين لفظ ابن أبي داود عن نعيم عن وكيع عن سفيان، وبين ما رواه الثقات عن وكيع عن سفيان، لجواز أن يكون ابن أبي داود أو شيخه نعيم بن حماد قد ساق هذا اللفظ من عنده، لا سيما في حالة مخالفته جماعة من الثقات من أصحاب وكيع، وكذا أصحاب سفيان أيضاً. ولو حدث سفيان بهذين الوجهين لكان أصحابه أولى بروايتهما، أو من هو أكثر ملازمة له، وأما أن يكون ذلك اللفظ معلوماً عند تلميذ تلميذ سفيان أو عند الراوي الذي بعده، دون أن يعلم به أحد من أصحابه فغير معقول.

ولمزيد من التوضيح لما زعمه المعلق أذكر هنا اختلاف الألفاظ في حديث سفيان، وهي كالآتي:

١ ـ «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلّى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة».

٢ ـ «إنه عليه السلام كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود».

٣ ـ «إنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة».

---

(١) العلل للدارقطني ١/٢٩٥.

(٢) سنن البيهقي ٢/٨٠.

(٣) العلل ص٩٦.

ويزعم المعلق أن هذه الألفاظ بينها تناقض، حيث إن اللفظ الأخير صريح على أنه نفي كلي لرفع النبي ﷺ اليدين في غير تكبيرة الإحرام، ويقاربه اللفظ الثاني في إفادة النفي الكلي، بينما يكون اللفظ الأول لا يفيد بظاهره هذا السلب الكلي، بل يفيد النفي الجزئي فقط. وإنما أعلّ ابن المبارك اللفظ الثالث وحده للتناقض بين اللفظ الأخير وبين حديث ابن عمر، وأما اللفظ الأول فلم يعله لأنه لم يناقض حديث ابن عمر.

وهذا من المعلق عمل غريب لا يقره المنهج السليم في نقد الحديث، إذ هذه الألفاظ كلها تدور على سفيان الثوري، ومن المعلوم أن المغايرة بين ألفاظ الحديث لا تعني بالضرورة تعدد الحديث وتعدد الرواية، لاحتمال أن يكون الحديث مروياً بالمعنى من قبل بعض الرواة اللاحقين. هذا ولم يروِ أحد - حسب معرفتي - حديث ابن مسعود بلفظ الحديث الثالث، وإنما جاء مختصراً فقط في قول ابن المبارك حين ذكر العلة، وفي تبويب الترمذي.

وإن كان أسلوب المعلق هو اعتبار تعدد الروايات لمجرد وجود تفاوت بين ألفاظها فإنه لا يتم له أن يجعل الحديث الثالث والثاني شيئاً واحداً، حين قال المعلق: «ولفظه (يعني الحديث الثالث) عند الطحاوي: أنه عليه السلام كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود، وهذا الحديث هو الذي يحكي فعل النبي ﷺ قولاً يدل على السلب الكلي المناقض للإيجاب الجزئي الذي يثبته حديث ابن عمر، وهذا الحديث رواه الطحاوي في شرح الآثار».

وذلك لوجود تفاوت بينهما، مع أن اللفظ الثاني يكون أقرب إلى اللفظ الأول من الثالث، لأنه لا يفيد السلب الكلي كما يدل عليه الثالث، إلا أن الأول كان بالفعل، والثاني بالقول.

وفي الحقيقة أن الذي أعله ابن المبارك هو حديث سفيان بلفظ «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلّى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، وأنه حين أعله ساقه مختصراً، وهذا كل شيء فيما يخص تعليل ابن

المبارك، ولذا نرى النقاد: كالبخاري وأبي داود وأبي حاتم وغيرهم، يعلون حديث ابن مسعود الذي حسنه الترمذي بحيث يزيل الغموض الذي وقع في تعليل ابن المبارك لذلك الحديث، ثم إن ابن القطان الفاسي والشيخ ابن دقيق العيد والزيلعي يعتقدون أن الحديث الذي أعله ابن المبارك إنما هو الحديث الذي رواه الترمذي وحسنه، بخلاف ما فهمه المعلق تماماً، كما يتضح ذلك من النصوص التي أوردها في نصب الراية، وأسردها فيما يلي:

أولًا: يقول الزيلعي بعد أن ساق حديث ابن مسعود «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة» من طريق سفيان عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة:

«اعترض على هذا الحديث بأمور؛ منها: ما رواه الترمذي بسنده عن ابن المبارك قال: لم يثبت عندي حديث ابن مسعود: أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة، وثبت حديث ابن عمر أنه رفع عند الركوع وعند الرفع من الركوع، وعند القيام من الركعتين».

وهذا يدل بصراحة على أن ابن المبارك إنما أعلّ الحديث الذي رواه الترمذي وحسنه، وفيه فعل ابن مسعود محاكياً فعل النبي ﷺ.

ثانياً: يقول ابن القطان الفاسي: ذكر الترمذي عن ابن المبارك أنه قال: حديث وكيع لا يصح، والذي عندي أنه صحيح، وإنما النكر فيه على وكيع زيادة: ثم لا يعود.

ثم عقبه الزيلعي وقال: قد تابع وكيعاً على هذه اللفظة عبدالله بن المبارك كما رواه النسائي.

وهذا واضح أيضاً أن الحديث الذي أعله ابن المبارك هو الحديث الذي سبق ذكره في مستهل كلام الزيلعي، وهو الذي بعينه رواه ابن المبارك كما في سنن النسائي[1].

(١) سنن النسائي في الصلاة، باب ترك ذلك (أي رفع اليدين..) برقم (١٠٢٦) ٢/١٩٥.

ثالثاً: يقول البخاري: ويروى عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب، فذكره بسنده ومتنه، قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم: نظرت في كتاب عبدالله بن إدريس عن عاصم بن كليب، فلم أجد فيه ثم لم يعد، قال البخاري: وهذا أصح؛ لأن الكتاب أثبت عند أهل العلم. وقال الزيلعي: «فجعل الوهم فيه من سفيان».

وهذا أيضاً دليل على أن البخاري وأحمد ويحيى بن آدم جميعهم أعلوا ذلك الحديث الذي رواه الترمذي وحسنه.

رابعاً: يقول ابن أبي حاتم: سألت أبي عن حديث رواه سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمٰن بن الأسود عن علقمة عن عبدالله أن النبي ﷺ قام فكبّر فرفع يديه، ثم لم يعد، فقال أبي: هذا خطأ، يقال: وهم فيه الثوري، فقد رواه جماعة عن عاصم، وقالوا كلهم: إن النبي ﷺ افتتح فرفع يديه ثم ركع فطبق، فجعلهما بين ركبتيه، ولم يقل أحد ما روى الثوري» ثم تعقبه الزيلعي وقال: «فالبخاري وأبو حاتم جعلا الوهم فيه من سفيان، وابن القطان وغيره يجعلون الوهم من وكيع.

وهذا دليل واضح على أن الذي أعله أبو حاتم هو الحديث الذي أورده الزيلعي في مستهل كلامه، وهو الذي رواه الترمذي وحسنه. وإن كان اللفظ الذي ذكره ابن أبي حاتم مغايراً لسياق ذلك الحديث فإن ذلك لا يعني أنه أراد بسؤاله هذا اللفظ فحسب، لأنه أورده مختصراً لغرض سؤاله لأبيه عنه كعادته في الكتاب، وهو الذي وقع بعينه من ابن المبارك سابقاً. وهذا التغاير بين الروايات لحديث سفيان لا يعني بالضرورة تعدد القصة، وأن سفيان قد حدّث بها جميعاً في أوقات مختلفة، وللنقاد في معالجة ذلك منهج علمي واضح يقوم على خلفية حديثية واسعة يتميزون بها عن الآخرين.

ومن هنا نقول إن العقل المجرب في مجال ما، غير الحديث والرواية لا يكون متأهلاً لمزاحمة صفوف النقاد أصحاب العقول المجربة في الحديث

وعلومه، وإلا ستكون العواقب خطيرة، حيث تؤدي إلى طمس معالم النقد عند المحدثين النقاد تدريجياً، وينسب إلى النبي ﷺ ما لم يقله.

وبما أن الفقهاء المتأخرين أئمة في مجال الفقه دون نزاع، فلا يعني بذلك أنهم أئمة في الحديث، يملكون منهجاً في التصحيح والتضعيف يوازي منهج المحدثين النقاد الأوائل في ذلك، بحيث يسمح للاحقين بحرية الاختيار بينهما، كلا، ثم كلا، فلكل علم أسرار وخصائص ومصطلحات لا يعرفها إلا أصحابه المجربون في ذلك العلم.

وعلى هذا الأساس أعل النقاد قاطبة حديث سفيان عن عاصم كلمة: «فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، وفي طليعتهم ابن المبارك، الذي لم يروِ الحديث عن سفيان إلا بالسياق الذي رواه الترمذي وحسنه، وهو حكايته بصلاة ابن مسعود صلاة النبي ﷺ، ولذا قال ابن المبارك: «قد ثبت حديث من يرفع يديه، وذكر حديث الزهري عن سالم عن أبيه، ولم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ: لم يرفع يديه إلا في أول مرة»[1]. حيث جعل حديث ابن مسعود النافي لرفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام بمقابل حديث ابن عمر المثبت رفع اليدين.

واتضح من سياق هذا النص أن قصد ابن المبارك هو الترجيح بين الرواية النافية لرفع اليدين وبين المثبتة له، عموماً، ومن أجل هذا أشار إلى حديث ابن مسعود وابن عمر بسياق مختصر. وبالتالي لا يفهم من هذا الاختصار أنه أراد بالتعليل اللفظ الذي ذكره مختصراً فقط، مع أن حديث «أن النبي ﷺ: لم يرفع يديه إلا في أول مرة» لم يعرف بهذا اللفظ عن سفيان أصلاً، ولا عن أصحابه: وكيع وابن المبارك وغيرهما. كما رأينا في النص نفسه كيف ساق ابن المبارك حديث ابن عمر مختصراً كذلك اختصر حديث ابن مسعود.

هذا كله إذا سلمنا بوجود تفاوت في المعنى بين اللفظ الذي ساقه ابن

---

(١) سنن الترمذي ٢/٣٧ ـ ٣٩.

المبارك عند التعليل وبين اللفظ الذي رواه عن سفيان، وفي الواقع أنه لا يوجد تفاوت أصلاً، لأن ابن مسعود كان يعلم صلاة النبي ﷺ بصلاته التي لم يرفع فيها اليدين إلا في تكبيرة الإحرام، ويبين لهم أن هذه هي صلاة النبي ﷺ، وهذا معناه أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة، كما جاء عن ابن المبارك عند التعليل.

ألا ترى أن الإمام الترمذي قد عنون لحديث ابن مسعود هذا بقوله: «باب ما جاء أن النبي ﷺ لم يرفع إلا في أول مرة»، وهو الذي ذكره ابن المبارك معلقاً، وهذا يعني أن الذي ذكره ابن المبارك معلقاً عند التعليل هو مختصر مما رواه الترمذي وحسنه.

وإذا كان المعلق قد فهم من صنيع الترمذي وجود فرق بين الذي أعله ابن المبارك وبين الذي رواه الترمذي وحسنه ليصف أهل الحديث بأنهم قد وقعوا في مغلطة، فإن صنيع الترمذي هذا في تبويبه لحديث ابن مسعود يكون دليلاً واضحاً على أن المعلق هو الذي وقع في مغلطة، وليس أهل الحديث.

وفي الواقع أن ما ذكره المعلق من التأويل ليفرض وجود تفاوت بين الروايتين بالشكل الذي شرحه، وهو أن هذا الحديث الذي يحكي فعل النبي ﷺ قولاً يدل على السلب الكلي المناقض للإيجاب الجزئي الذي يثبته حديث ابن عمر، ثم يزعم أن ابن المبارك إنما أراد بالتعليل حديث «أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة»، دون اللفظ الذي كان يرويه هو عن سفيان، قبل أن يتحقق من مدى ثبوت روايته به، يعد كل ذلك تكلفاً واضحاً لا يحتمله الواقع، وخروجاً عن منهج الأئمة النقاد. وقد سبق أنه لم يروِ الحديث أحد بهذا اللفظ، وإنما هو اختصار من ابن المبارك لما سمعه من سفيان من حديث ابن مسعود، ومن المعلوم أنه لا يلزم من وجود تفاوت ما في اللفظ أو المعنى تعدد الحديث، لاحتمال كونه مروياً بالمعنى. وهذه ظاهرة أخرى نراها لدى كثير من المعاصرين في رفض كلام النقاد وتصحيح ما أعلوه من الأحاديث.

ولو فرضنا جدلاً أن ابن المبارك لم يقصد بالتعليل ما كان يرويه عن سفيان من حديث ابن مسعود «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ. . .»، وإنما قصد فقط حديث «أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة» الذي أورده هو معلقاً، فماذا يقول المعلق عن تعليل النقاد: البخاري وأبي داود وأبي حاتم والدارقطني وغيرهم حديث سفيان بلفظ «ألا أصلي صلاة رسول الله ﷺ. . .» وقد صرحوا بذلك؟

بهذا يتبين بجلاء أن ما ذكره المعلق فيه تكلف واضح ينبذه الواقع العلمي، وأنه غير متسق على المنهج السليم في تصحيح الأحاديث وتعليلها، وليس كما زعم هو (غفر الله لنا وله) أن أهل الحديث وقعوا في مغلطة حين حملوا قول ابن المبارك على الحديث الذي رواه هو عن سفيان بلفظ: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ. . .»، وأنهم لم يعطوا النظر حقه، وقد رأينا سابقاً أن الإمام الزيلعي والشيخ ابن دقيق العيد وابن القطان الفاسي والمنذري كلهم فهموا أن حديث سفيان بلفظ «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ. . .» هو الذي أعله النقاد، وفي طليعتهم ابن المبارك، وذلك لتضمنه كلمة «ثم لم يعد»، وأن هذه الكلمة كانت مدرجة في الحديث خطأ ووهماً من سفيان، وأن الحديث الذي رواه عاصم إنما هو في موضوع التطبيق، وليس كما جعله سفيان في موضوع ترك رفع اليدين. والله أعلم.

وفي قول المعلق ملاحظات أخرى، يحسن بي أن أسجلها هنا على وجه السرعة. فقوله: «فلهذه النكتة أورده الترمذي عقيب حديث ابن عمر، وضعفه، ولم يورده بعد حديث ابن مسعود الذي رواه من فعله» أقول: إن الترمذي لم يباشر بتضعيفه، وإنما نقله عن ابن المبارك، غير أنه موافق لذلك لكونه لم يتعقبه بشيء، ثم روى ذلك الحديث تحت باب «من لم يرفع يديه إلا في أول مرة»، ولذا فلا داعي لتضعيف الحديث مرة أخرى. ومن عادته في السنن أن يروي بعض ما علقه من الأحاديث أو أشار إليه بقوله «وفي الباب عن فلان وفلان»، في باب لاحق أو في الباب نفسه.

وقول المعلق «إن حديث ابن مسعود هذا ثابت عند الترمذي» لعله فهم ذلك من قول الإمام الترمذي «حديث ابن مسعود حديث حسن»، وفي هذا نظر؛ لأن الإمام الترمذي يقصد بالتحسين إزالة الغرابة عن متن الحديث فقط، بغض النظر عن مدى صحته عن النبي ﷺ يعني بذلك أن المتن ليس فيه شذوذ ولا غرابة لكونه معروفاً بوجود شواهد تتمثل إما في رواية أو عمل أو قول لبعض الصحابة والتابعين، وإن لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ رواية.

ولذلك نرى الإمام الترمذي يعلل الحديث كثيراً من حيث روايته مرفوعاً، ويبين خطأ الراوي فيها، ثم يحسن متنه، كما وجدنا في هذا الحديث، حيث نقل تعليل ابن المبارك له دون تعقيب عليه، بحيث يشير بذلك إلى أن الحديث لم يثبت عنده مرفوعاً، ثم بعد ذلك حسنه بقوله: «حديث ابن مسعود حديث حسن». مع لفت الانتباه إلى وجه ذلك التحسين، بقوله: «وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة».

ولذلك لا يلزم من تحسين الترمذي حديثاً ما أنه ثابت عنده عن النبي ﷺ، كما لا يلزم من ذلك الاحتجاج به، إلا إذا سلمت الرواية من علة، أو لم يتبين وجه العلة فيها، وفي هاتين الحالتين يصبح الحديث صالحاً للاحتجاج، غير أن في الحالة الأولى التي يطمئن فيها شعور النقاد إلى سلامة الرواية من خطأ ووهم يكون الحديث فيها صحيحاً، ويقول فيه: «حسن صحيح» وإن كان الراوي ضعيفاً. وقد فهمنا ذلك من خلال تتبع أمثلة كثيرة في سنن الترمذي. وسنذكرها مفصلة في بحث آخر مستقل، إن شاء الله تعالى، هذا وقد ذهب إلى ذلك ابن القطان الفاسي، ومال إلى ترجيحه الحافظ ابن حجر[1].

---

(١) سبق هذا الموضوع بشيء من التفصيل في مبحث تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد.

الختام

وفي ختام هذه الدراسة أود أن أقول إن تباين النظر والمنهج في تصحيح الحديث وتضعيفه بين نقاد الحديث والمتأخرين واضح وجلي من خلال هذا المثال، حيث جاء تصحيح من صحح حديث سفيان من المتأخرين بناء على ظواهر السند من ثقة الراوي واتصال السند، بينما كان منهج النقاد في تعليله قائماً على معرفة الملابسات والقرائن المحيطة به، الأمر الذي يؤكد بصراحة أن المرجعية الوحيدة في مجال النقد هي أئمة النقد المتقدمون، وأنه لا ينبغي الخلط بين منهجهم وبين منهج الفقهاء المتأخرين في مجال التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل. والله تعالى أعلم.

المثال الخامس

روي عن ابن عمر حديث: «كان رسول الله ﷺ يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود».

رواه عبدالله بن عون الخراز[1] عن مالك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر بلفظ «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود».

وخالفه يحيى[2] وعبدالله بن وهب[3] وعبدالله بن مسلمة[4] وقتيبة[5] ويحيى بن سعيد[6] وعبدالله بن المبارك[7] والشافعي[8] وإسماعيل بن أبي أويس[9] وعبدالرحمن[10] وعبدالله بن يوسف[11]

---

(١) البيهقي في الخلافيات كما في نص الرواية ٤٠٤/١.

(٢) الموطأ ٧٥/١.

(٣) البيهقي ٦٢/٢.

(٤) البخاري (٧٠٣).

(٥) النسائي ٢ي١٢٢.

(٦) النسائي ١٩٤/٢.

(٧) ابن حبان ١٧٢/٥.

(٨) المسند للشافعي ١٢١، والبيهقي ٦٨/٢.

(٩) جزء رفع اليدين ص٥٣.

(١٠) أحمد ٦٢/٢.

(١١) جزء رفع اليدين ص١٥.

وخالد بن مخلد[1] وعثمان بن عمر[2] جميعهم عن مالك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه، إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك».

وكذا رواه عن الزهري كل من الزبيدي[3] وشعيب[4] وسفيان بن عيينة[5] ويونس[6] وابن جريج[7] وعبيدالله بن عمر[8].

كما رواه عبيدالله[9] ومالك[10] وموسى بن عقبة[11] وأيوب[12] عن نافع عن ابن عمر. وإن كانت ألفاظهم مختلفة، غير أنهم يتفقون جميعاً أن النبي ﷺ رفع يديه في غير موضع من الصلاة إلا أن بعضهم ذكر موضعين، وبعضهم ثلاثة مواضع، وآخر أربعة مواضع، ولم يذكر أحد منهم في حديث ابن عمر ما ذكر عبدالله بن عون الخراز.

نصوص بعض النقاد ومن وافقهم من المتأخرين

قال الحافظ البيهقي: قال الحاكم: «هذا (يعني حديث عبدالله بن عون الخراز) باطل موضوع، ولا يجوز أن يذكر إلا على سبيل القدح، فقد روينا

---

(١) الدارمي ٣٤٢/١.
(٢) الدارمي ٣١٦/١.
(٣) أبو داود ١٩٢/١.
(٤) البخاري (٧٠٦).
(٥) مسلم ٢٩٢/١، والترمذي ٣٥/٢.
(٦) والبخاري (٧٠٤).
(٧) مسلم ٢٩٢/١، وأبو داود ١٩٧/١.
(٨) النسائي ٣/٣.
(٩) البخاري (٧٠٧).
(١٠) أبو داود ١٩٨/١، ومالك ٧٧/١.
(١١) البيهقي ٦٢/٢.
(١٢) أحمد ١٠٠/٢.

بالأسانيد الصحيحة عن مالك بخلاف هذا، ولم يذكر الدارقطني هذا في غرائب حديث مالك»[١].

وقال الحافظ ابن حجر: «وهو مقلوب موضوع»[٢].

وقال ابن القيم: «ومن شمه الحديث على بعد شهد بالله إنه موضوع»[٣].

نصوص المعارضين من المتأخرين

قال الحافظ مغلطاي: لا بأس بسنده[٤].

وقال الملا محمد عابد السندي: تضعيف الحديث لا يثبت بمجرد الحكم، وإنما يثبت ببيان وجوه الطعن، وحديث ابن عمر الذي رواه البيهقي في (خلافياته) رجاله رجال الصحيح، فما أرى له ضعفاً بعد ذلك، اللهم إلا أن يكون الراوي عن مالك مطعوناً، لكن الأصل العدم، فهذا الحديث عندي صحيح لا محالة، وغاية ما يقال فيه: إن ابن عمر رأى النبي ﷺ حيناً يرفع، فأخبر عن تلك الحالة، وأحياناً لا يرفع، وأخبر عن تلك الحالة، وليس في كل من حديثه ما يفيد الدوام والاستمرار على شيء معين منهما[٥].

وإذا لم يكن قول الحاكم واضحاً في بيان ما يكمن وراء حديث الخراز لدى هؤلاء العلماء فمعنى ذلك أنهم ليسوا مستعدين على تضعيف حديث أو تركه إلا إذا كان راويه متفقاً على ضعفه، أو كان راويه متروكاً،

---

(١) نصب الراية ٤٠٤/١.

(٢) التلخيص الحبير ٢٢٢/١.

(٣) نقد المنقول ص١٣٠.

(٤) الإمام ابن ماجه وكتابه السنن ص: ٢٥١ للشيخ محمد عبدالرشيد النعماني (تحقيق عبدالفتاح أبي غدة، دار البشائر، بيروت، ١٤١٩هـ).

(٥) نقله الشيخ عبدالفتاح في تعليقه على «الإمام ابن ماجه وكتابه السنن» للشيخ محمد عبدالرشيد النعماني ص: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

أو كذاباً، أو إذا تعذر تأويله عقلاً. وهذا لا يتم لهم إلا إلا إذا كان معنى «الثقة» أنه معصوم من الخطأ والنسيان. وتأكيد هذا التباين المنهجي الواضح بين أولئك النقاد، وبين متأخري الفقهاء ومن انتهج منهجهم في التصحيح والتضعيف هو الذي نهدف إليه من خلال الموازنة الآتية، إن شاء الله تعالى.

الموازنة بين الموقفين

لقد جرى بين الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عبدالفتاح أبو غدة (رحمهما الله تعالى رحمة واسعة) حول حديث عبدالله بن عون الخراز هذا، حوار حامي الوطيس، وأنا أذكر منه هنا ما يتصل بالنقاط العلمية، وذلك لتجلية منهج النقاد في التصحيح والتضعيف، وهو الذي يجب على الباحث انتهاجه فيهما، مبرهناً بذلك على وجود تباين منهجي في نقد الحديث بين نقدة الحديث وغيرهم، كمتأخري الفقهاء، حتى يتم حفظ السنة النبوية من الآثار السلبية المترتبة على خلط الباحثين بين المناهج المتباينة، في تنظير مسائل علوم الحديث وتطبيقها.

ولعل من الأفضل أن أستهل هذه الموازنة بتلخيص سريع لما سبق من النصوص المتباينة في تضعيف حديث ابن عمر وتصحيحه، حتى يكون ذلك تمهيداً لما يأتي من التعقيبات.

إن الأئمة: الحاكم والبيهقي وابن القيم وابن حجر (رحمة الله عليهم جميعاً) ضعفوا حديث عبدالله بن عون الخراز لكونه قد تفرّد بما لا يعرفه المعروفون من أصحاب مالك عنه، بل وخالف ما عرفوه عنه، ورووه، ولم يكن لذلك الحديث أصل في حديث الزهري الذي هو مصدر مالك فيه، ولا في حديث ابن عمر، ولا في عمل النبي ﷺ، بل وقد خالف ما ثبت عنهم رواية وعملاً.

وبذلك أصبح تضعيف هؤلاء الأئمة لحديث عبدالله بن عون الخراز

وفق منهجية منضبطة بقواعد النقد لدى أئمة الحديث الأوائل في التصحيح والتضعيف، وصارت عبارتهم المستخدمة في ذلك في غاية الدقة. وذلك أن هذه المخالفة من راو لاحق لسائر أصحاب مالك ـ وعلاوة على ذلك لم يعرفه أحد من أصحاب الزهري ولا من أصحاب ابن عمر ـ على هذا النحو لا تقع عادة إلا من جراء تصرف من هذا الراوي اللاحق فيما رواه.

ومن المعلوم أنه كلما تأخر عهد الراوي عن عصور النهضة الحديثية، فإن خطأه يتضح أكثر، من خلال تفرده بما لم يعرفه أحد من الحفاظ السابقين، إذ لا يمكن وصول حديث إلى لاحق من الرواة إلا عن طريق سابقه، وبالتالي فما تحصل عليه اللاحق من حديث يجب أن يكون معروفاً عن سابقه وثابتاً عنه، لا سيما إذا كان ذلك الشيخ من مشاهير الحفاظ، وإلا فإن تفرده عنه بما لا يعرف عنه سابقاً، أو مخالفته لما كان ثابتاً عنه يثير شكوكاً، لا سيما إذا كان الحديث الذي تفرّد به ذلك الراوي المتأخر معروفاً عن السابقين بشكل آخر وبسياق مختلف، كما وقع هنا في هذا المثال.

ومن العلوم بدهياً أن حالة المخالفة والتفرد تعد مؤشراً رئيساً على احتمال وقوع خطأ من صاحبها فيما تفرد به أو خالف فيه غيره. وبما أن هاتين الحالتين تقعان في الرواية لأسباب مختلفة؛ منها خطأ الراوي، ووهمه، ومنها كثرة تتبعه للأحاديث، وضبطه لها وإتقانه، وكثرة مجالسته مع شيخه، فإن البحث عن السبب الذي أسفر عن المخالفة والتفرد أصبح ضرورياً لتصحيح تلك الرواية التي تفرّد بها الراوي أو خالف فيها غيره، أو لتضعيفها، ولا يكون هذا الأمر ميسراً بالنسبة إلينا إلا إذا نص نقاد الحديث على تلك الأسباب التي تكون وراء التفرد أو المخالفة، وقد لا نحتاج إلى نصوصهم في مثل هذا التفرد والمخالفة التي نحن بصددها، لمخالفته الواقع الحديثي المعروف عن الحفاظ السابقين.

وقد أجاد الإمام ابن الصلاح حين أوضح هذه الحقيقة العلمية في نوع العلة، وهو يقول: «ويستعان على إدراكها (يعني العلة) بتفرد الراوي،

وبمخالفة غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك، تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث أو وهم واهم بغير ذلك، بحيث يغلب على ظنه ذلك، فيحكم به أو يتردد فيتوقف فيه. وكل ذلك مانع من الحكم بصحة ما وجد ذلك فيه»(١).

وما تحته الخط من هذا النص يضم أنواعاً، كزيادة الثقة والشاذ والمنكر والمقلوب والمدرج والمصحف والمضطرب والمزيد في متصل الأسانيد بشكل واضح، وذلك أن المخالفة بين الرواة تكون في صور أشار إليها ابن الصلاح آنفاً. وهي وصل المرسَل، ورفع الموقوف، وتداخل الأحاديث، وغير ذلك من الأوهام. فإذا زاد راو ـ سواء أكان ثقة أم ضعيفاً ـ اسماً أو كلمة أسقطها غيره من الرواة، أو استبدل سياق الحديث أو قلب الإسناد أو غير ذلك تظهر بينهم حالة المخالفة والتفرد التي تشكل القاعدة الأساسية لمفهومي الشاذ والمنكر، وربما تكون هذه المخالفة والتفرد نتيجة تصحيف أو إدراج أو قلب من أحد رواة الحديث، وبالتالي أصبح هذا النص الذي ذكره ابن الصلاح في مبحث العلة شاملاً لجميع هذه الأنواع التي تشكل وحدة موضوعية لا تختلف أحكامها باختلاف تسميتها.

إن تفاصيل الحكم التي بينها ابن الصلاح من خلال ذلك النص تتسم بغاية من الدقة؛ إذ جعل حكم الحديث الذي يتفرد به الراوي الثقة أو خالف فيه غيره من الثقات دائراً على القرائن المحيطة بذلك الحديث. وهذا بعينه منهج المحدثين النقاد في معالجة ظاهرة المخالفة والتفرد، التي تشهدها أحاديث الثقات بقلة، وأحاديث الضعفاء بكثرة. ولذا فإن جميع الأنواع التي تشترك مع نوع «العلة» في نقطتي التفرد والمخالفة يجب أن يكون الحكم

---

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث (المشهور بمقدمة ابن الصلاح) ص: ٩٠، وكذا في بقية كتب المصطلح وإن كان فيما بينها بعض التفاوت في السياق فإن المعنى واحد، انظر على سبيل المثال كتاب المقنع ٢١١/١ ـ ٢١٢، فتح المغيث للسخاوي ٢١٠/١ ـ ٢١١، وتوضيح الأفكار للصنعاني ٢٢/٢ ـ ٢٣، وتدريب الراوي للسيوطي ١٣٥/١.

فيها دائراً على القرائن وحدها، وإذا لم تعرف القرائن بعد التتبع فيرجع الأمر إلى حالة الراوي، ويكون الحكم وَفقَها، وفي ضوء ذلك يمكن استخلاص حكم الحديث المخالف أو المتفرد بما يلي:

إذا دلت القرينة على أن الراوي المخالف أو المتفرد كان واهماً أو ناسياً، فتعد روايته معلولة، سواء سميت شاذة أو منكرة أو مقلوبة أو مدرجة أو غير ذلك. وأما إذا لم تدل القرينة على ذلك فإنها قد تكون صحيحة أو حسنة؛ وذلك تبعاً لدلالة القرائن المحيطة بالحديث وقوتها ووضوحها لدى النقاد دون غيرهم.

ومن الجدير بالذكر أن المخالفة والتفرد تختلف أبعادهما سلباً وإيجاباً من حديث لآخر، وليس لها حكم واحد، بل يتوقف على القرائن المحتفة بها، ولا يكون في متناول الجميع فهم تلك القرائن وفهم أبعادها باستثناء نقاد الحديث، كما أشار إليه ابن الصلاح حين قال: «مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن»، ويعني بالعارف بهذا الشأن ناقد الحديث دون غيره.

فعلى منهج النقاد فإن ظواهر الإسناد لا يعول عليها في التصحيح والتضعيف إلا بعد التأكد من انتفاء القرائن والملابسات التي يمكن أن تحيط بذلك الإسناد. ولذا فإن معرفة صحة الحديث وضعفه ومدى قبوله وخطئه تكون متوقفة على الحفظ والفهم والمعرفة سواء في حالة اعتماد القرائن أو في حالة اعتماد الظواهر؛ فإن القرائن غير محصورة بضوابط معينة، بل لكل حديث قرينة وملابسات خاصة، كما صرح بذلك بعض حفاظ المتأخرين أمثال ابن رجب والعلائي وابن حجر وغيرهم (رحمهم الله تعالى جميعاً).

وأما الرجوع المباشر إلى أحوال الرواة العامة في تصحيح الحديث وتعليله، دون تتبع الملابسات، ودراسة القرائن التي يمكن أن تحيط به فعمل استروح إليه كثير من المتأخرين والمعاصرين مع أنهم يحسون عن

يقين أن الإحاطة الشاملة بالعلل، أو التأكد من انتفائها كانت من خصائص النقاد المتقدمين، وأن ذلك كله ضروري لنقد الحديث تصحيحاً وتضعيفاً، الأمر الذي جعل علم العلل أدق أنواع علوم الحديث، وأصعبها مسلكاً.

ولذلك نقول إن اعتماد الأصل في حال الراوي، والحكم على حديثه حسب مرتبته في الجرح والتعديل إنما هو بعد تتبع ما يمكن أن يحيط به من القرائن والملابسات، وبعد التأكد من انتفائها، ولذلك فإن هذا العمل النقدي لا يستطيع النهوض به سوى الناقد الجهبذ، وأما من الباحث العادي الذي لا يعرف نوعية المرجحات ولا يفهم دلالة الملابسات والقرائن، أو لا يبالي بها إن ذكرت منصوصاً عليها، فيعد ذلك خرقاً وتقصيراً، بل مجازفة خطيرة، يجب علاجها منهجياً مع الإخلاص والإنصاف، دون شغب وتجريح وعجب وغرور.

وفي ضوء هذا الواقع العلمي فإن الحديث الذي نحن بصدده قد ضعفه الحاكم والبيهقي وغيرهما بناء على القرائن المحتفة به، لكن من المتأخرين من رفض هذا التضعيف كالحافظ مغلطاي، حين قال: «لا بأس بسنده»، ومنهم من صححه، كالشيخ محمد عابد السندي والشيخ محمد عبدالرشيد النعماني، بناء على ثقة الراوي، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار ما ألمح النقاد إليه من القرائن الدالة على أن الزيادة الواردة في حديث الخراز خطأ ووهم وباطل، فكان تصحيحهم لهذه الزيادة نموذجاً لمنهج الفقهاء المتأخرين في التصحيح والتضعيف الذي أوضحه ابن دقيق العيد وغيره من الأئمة، وأن هذا المنهج غير مقبول، ولا يسلم لهم ذلك، كما صرح بذلك الحافظ ابن حجر والسخاوي وغيرهما، كما سبق في مقدمة هذا الكتاب وما بعدها من المباحث.

وعلى الرغم من توضيح الشيخ الألباني ما يكمن وراء حديث عبدالله بن عون الخراز من أسباب بطلانه فإنني آثرت إيراد هذا المثال ضمن أمثلة الموازنة، وذلك لأؤكد مرة أخرى أن عملية التصحيح والتعليل

بناء على نظر سطحي في ظواهر السند، ومراتب الرواة في الجرح والتعديل، تبلورت في مرحلة ما بعد الرواية كمنهج يزاحم منهج النقاد الأوائل الذي يعتمد على القرائن والملابسات بغض النظر عن ظواهر السند اللافتة.

ولهذا أكرر قولي: بأن من كان عمله على اعتبار ظواهر السند في التصحيح والتضعيف فهو على منهج المتأخرين، حتى وإن كان في عصر الرواية، ومن كان اعتماده في ذلك القرائن فهو على منهج المتقدمين، حتى وإن كان من المعاصرين. وبالتالي فالذي نصل إليه هو أن تفريقنا بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث النظري والتطبيقي تفريق منهجي لا زمني، ولست أدعو إلى تقليد المتقدمين وقبول أقوالهم لمجرد كونهم متقدمين، ولا إلى رفض موقف المتأخرين لكونهم متأخرين، كلا، بل لدقة المنهج الذي انتهجه النقاد الأوائل في التصحيح والتضعيف، وضرورة تسليم ذلك لهم.

وقد شرحنا في القسم الأول من الكتاب أن نقاد الحديث القدامى هم المرجعية الوحيدة في معرفة صحة الحديث وخطئه، لكونهم أهل تخصص وأصحاب ملكة وأرباب ذوق في الحديث، وقد أقرّ بذلك الفقهاء المتأخرون أنفسهم. ولم تكن هذه الملكة الحديثية المكتسبة من خلال الممارسة والمعايشة والاحتكاك بالحديث رواية ودراية موضع منازعة الآخرين، ولذا لن يكون من الإنصاف العلمي أن ندمج في سلك النقاد الأوائل من ليس منهم، وإن كان إماماً بارعاً ومحترماً في مجالات أخرى، ولا أن يقال إن لكل إمام منهجاً خاصاً في التصحيح والتضعيف، ولنا حرية الاختيار فيما بينهم.

وإن كانت هذه القضايا قد سبق ذكرها في بعض أبحاثي حول زيادة الثقة فإن إعادتها هنا كانت ضرورية لإجراء الموازنة بين من صحح هذا الحديث وبين من ضعفه، نظراً لما اتسم به بعض المواقف من خلط ونكص، سامح الله صاحبها، وغفر له.

قول الشيخ الألباني في بيان علة حديث الخراز

وبعد فأنقل أولاً كلام الشيخ الألباني ـ رحمة الله عليه ـ وهذا نصه بتصرف:

حديث (كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود) باطل موضوع، رواه البيهقي في الخلافيات من حديث محمد بن غالب حدثنا أحمد بن محمد البرتي، حدثنا عبدالله بن عون حدثنا مالك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر مرفوعاً.

قلت: (القائل الشيخ) وهذا سند ظاهره الجودة، وقد اغتر به بعض الحنفية، فقال الحافظ مغلطاي: لا بأس بسنده. ولا أدري كيف يقول ذلك مثل هذا الحافظ مع اشتهار الحديث في الصحيحين والسنن الأربعة، والمسانيد عن مالك بإسناده المذكور عن ابن عمر برفع اليدين في الركوع أيضاً، لا سيما وقد نبّه على ذلك مخرجه البيهقي وشيخه الحاكم فقالا: هذا باطل موضوع، لا يجوز أن يذكر إلا على سبيل التعجب والقدح فيه، فقد روينا بالأسانيد الزاهرة عن مالك خلاف هذا».

ثم نقل الشيخ قول بعض المعارضين لهذا التعليل وقال:

«تضعيف الحديث لا يثبت بمجرد الحكم، وإنما يثبت ببيان وجوه الطعن، وحديث ابن عمر هذا رجاله رجال الصحيح، فما أرى له ضعفاً بعد ذلك، اللهم إلا أن يكون الراوي عن مالك مطعوناً، لكن الأصل العدم، فهذا الحديث عندي صحيح لا محالة».

ورد عليه الشيخ الألباني بما هذه خلاصته:

«أن الحديث لا يعد صحيحاً إلا إذا توفر فيه ما ورد في تعريف الصحيح من الشروط، ومن أهمها خلو الحديث من شذوذ وعلة، وقد أشار الحاكم والبيهقي إلى أن الحديث لم يسلم من الشذوذ، وذلك قولهما: فقد روينا بالأسانيد الزاهرة عن مالك خلاف هذا».

«والحاكم والبيهقي لم يحكما على الحديث بالبطلان بمجرد الدعوى،

كما زعم المعارض، بل قرنا ذلك بالدليل لمن يريد أن يفهم، وهو الشذوذ، على أن هناك أدلة أخرى تؤيد الحكم المذكور على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى».

«ولو لم يكن ثمة دليل على بطلان الحديث إلا وروده في كتاب الإمام مالك (الموطأ ٩٧/١) على خلاف هذا اللفظ لكفى، فكيف وقد رواه جمع كثير من المصنفين والرواة عن مالك على خلافه؟».

وبعد تخريج رواياتهم عن مالك، قال الشيخ:

«والواقع أن الحديث بهذا اللفظ (يعني المثبت لرفع اليدين في الصلاة) المخالف لهذا الحديث الباطل متواتر عن مالك رحمه الله، فقد سرد ابن عبدالبر أسماء من رواه عن مالك من الرواة، فجاء عددهم نحو الثلاثين، وقد وافقه أي مالكاً جماعة من الثقات في روايته عن ابن شهاب به.

وبعد أن أورد رواية نافع عن ابن عمر مع تخريجها قال الشيخ:

«إذا عرف هذا فهذه الروايات والطرق الصحيحة عن ابن عمر رضي الله عنه تدل على بطلان هذا الحديث من وجوه:

الأول: ما أشار إليه الحاكم والبيهقي من مخالفة راويه عن مالك لجميع من رواه عنه من الثقات على خلاف هذا الحديث، وإثبات الرفع الذي نفاه، لا سيما وقد بلغ عددهم مبلغ التواتر كما سبق، ومخالفة الفرد لأقل منهم بكثير يجعل حديثه شاذاً مردوداً عند أهل العلم، فكيف وهم جمع غفير؟

الثاني: أن مالكاً رحمه الله لو كان عنده علم بهذا الحديث المنسوب إليه لرواه في كتابه الموطأ وعمل به، وكل من الأمرين منفي، أما الأول: فلما سبق بيانه أن روى فيه الحديث المخالف له بسنده هذا. والآخر أنه عمل بخلافه، وقال بمشروعية الرفع بعد الرفع في تكبيرة الإحرام، كما حكاه عنه الترمذي في سننه (٣٧/٢)، ولم يحك عنه خلافه، ونقل الخطابي والقرطبي أنه آخر قولي مالك وأصحهما كما في الفتح (١٧٤/٢).

الثالث: أن ابن عمر رضي الله عنه كان يحافظ بعد وفاة النبي ﷺ على الرفع المذكور كما سبق ذلك عنه صريحاً، فلو كان هذا الحديث ثابتاً عنه لما رفع، وهو من أحرص أصحابه ﷺ على اتباعه كما هو معلوم وكيف لا وقد صحّ عنه أنه كان إذا رأى رجلًا لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالحصى، أخرجه البخاري في (رفع اليدين ص٨)، وعبدالله بن الإمام أحمد في (مسائله عن أبيه)، والدارقطني (١٠٨) بسند صحيح عنه.

الرابع: أن الذي روى هذا الحديث عن ابن عمر إنما هو سالم ابنه ـ فيما زعموا ـ، ومن الثابت عنه أنه كان يرفع يديه أيضاً كما حكاه الترمذي أيضاً عنه، وسبق ذلك في بعض الروايات عنه، فلو كان هذا الحديث مما رواه عن أبيه حقاً لما خالفه أصلًا، كما هو ظاهر.

فدل ذلك كله على صحة قول الحاكم والبيهقي في الحديث: إنه باطل، وأن قول الشيخ النعماني: «فهذا الحديث عندي صحيح لا محالة» محال!».

ثم قال الشيخ رداً على بعض من صحح حديث عبدالله بن عون عن طريق الجمع والتجويز العقلي:

«ومما سبق تعلم بطلان قول الشيخ المذكور عقب جملته المذكورة: (وغاية ما يقال فيه: أن ابن عمر رأى النبي ﷺ حيناً يرفع، فأخبر عن تلك الحالة، وأحياناً لا يرفع، وأخبر عن تلك الحالة، وليس في كل من حديثه ما يفيد الدوام والاستمرار على شيء معين منهما، لفظ كان لا يفيد الدوام إلا على سبيل الغالب)».

«قلت: هذا الجمع بين الروايتين باطل أيضاً، لأن الشرط في الجمع إنما هو ثبوت الروايتين، أما وإحداهما صحيحة، والأخرى باطلة، فلا يجوز الجمع حينئذ، وكيف يعقل أن الراوي الواحد يقول مرة: كان لا يرفع، وأخرى: كان يرفع، ولا يجمع هو نفسه بينهما في عبارة واحدة ولو مرة

واحدة؟ هذا مما لا نعرف له مثيلاً في شيء من الأحاديث»[1] انتهى قول الشيخ ناصر الألباني (رحمة الله عليه).

خلاصة ما شرحه الشيخ ناصر الدين الألباني

وخلاصة ما ذكره الشيخ الألباني في سبيل توضيح علة الحديث ووجه بطلانه، هي: أن حديث الخراز شاذ للأسباب الآتية:

أولًا: مخالفته جماعة كبيرة من أصحاب مالك، إذ تفرد الخراز عن مالك بما لم يذكره أحد من أصحابه.

ثانياً: أنه مخالف أيضاً للواقع العملي عند ابن عمر وكذا عند سالم راوي حديثه.

ثالثاً: أنه مخالف أيضاً لما في الموطأ كتاب الإمام مالك.

وأن هذه المخالفة على هذا النحو إنما هي نتيجة تصرف وقع من أحد الرواة اللاحقين بعد مالك، وروايته بالمعنى الذي كان يعتقده.

وجميع ما ذكره الشيخ هنا في الغاية من الدقة لكونه متسماً بمنهجية واضحة مطابقة لقواعد النقد عند المحدثين الأوائل، إلا في بعض ما يخص عمل الإمام مالك رحمه الله.

تعقيب الشيخ عبدالفتاح أبو غدة على ما سبق

ورد الشيخ عبدالفتاح (رحمة الله عليه) هذه الأمور بإطناب، وخلاصة هذا الرد تتمثل فيما يلي:

أولًا: اختلف المحدثون أنفسهم في مدى ضرورة سلامة الحديث من الشذوذ ليصح.

---

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ٢/٣٤٦.

ثانياً: إن هذا الشذوذ لا يكون قادحاً لصحة الحديث عند أئمة الأصول والفقه.

ثالثاً: إن الشذوذ عند المحدثين إنما هو في إطار ضيق، وغير مستوعب لجميع جوانبه، إذ يعتمدون في ذلك على مرجحين فقط، دون المرجحات الأخرى، حيث تبلغ مائة مرجح؛ ولذا فما يعده المحدثون شاذاً بناء على أحد المرجحين لا يكون شاذاً كذلك عند الفقهاء الذين ينظرون إليه من زوايا متعددة.

رابعاً: ارتفع هذا الشذوذ المزعوم ـ حسب تعبير الشيخ ـ بوجود شواهد.

وتفصيل هذه النقاط مع المناقشة كالآتي:

أما الأمر الأول فقد قال فيه الشيخ:

«وهذا الذي زعمه الألباني لا يسوى سماعه حسب قواعد المحدثين، فإن المحدثين يختلفون في أن الشذوذ هل ينافي الصحة أم لا؟ فضلاً عن أن يقضي ذلك الوضع أو البطلان.

قال الحافظ السيوطي في تدريب الراوي:

«قيل: لم يفصح ابن الصلاح بمراده من الشذوذ المشترط نفيه في تعريف الحديث الصحيح، وقد ذكر في نوعه ثلاثة أقوال:

أحدها: مخالفة الثقة لأرجح منه.

والثاني: تفرد الثقة مطلقاً.

والثالث: تفرد الراوي مطلقاً.

ورد ابن الصلاح هناك المعنيين الأخيرين، فالظاهر أنه أراد هنا الأول.

قال شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر: وهو مشكل، لأن الإسناد إذا كان متصلاً وكان رواته كلهم عدولاً ضابطين، فقد انتفت عنه العلل

الظاهرة، ثم إذا انتفى كونه معلولاً فما المانع من الحكم بصحته؟ فمجرد مخالفة أحد رواته لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً لا يستلزم الضعف، بل يكون من باب صحيح أو أصح.

قال: ولم أرَ مع ذلك عن أحد من أئمة الحديث اشتراط نفي الشذوذ المعبر عنه بالمخالفة، وإنما الموجود من تصرفاتهم تقديم بعض ذلك على بعض في الصحة.

ثم قال: فإن قيل: يلزم أن يسمى الحديث صحيحاً ولا يعمل به، قلت: لا مانع من ذلك، إذ ليس كل صحيح يعمل به، بدليل المنسوخ».

ونقل الشيخ عبدالفتاح عن السخاوي هذا القول أيضاً، ثم قال:

«ومن أصحاب الصحاح الذين لم يشترطوا نفي الشذوذ والعلة في الحديث الصحيح: الحافظ ابن حبان وشيخه ابن خزيمة رحمهما الله تعالى» اهـ.

مناقشة قول الشيخ عبدالفتاح الذي أثار شبهات حول مفهوم «الشاذ»

هكذا رفض الشيخ عبدالفتاح أن يضعف الحديث بشذوذه، معولاً على نص الحافظ ابن حجر وغيره، وكنت أستغرب صدور مثل هذا الكلام من الشيخ (رحمه الله)، الذي له باع طويل في الحديث وعلومه.

وإن كان نص الحافظ ابن حجر يفيد بظاهره أن ثقة الراوي واتصال السند يكفي في الحكم على الحديث بصحته، وأن خلوه من شذوذ وعلة ليس شرطاً للصحة، لكن الحافظ نفسه ينقض هذه القاعدة جملة وتفصيلاً، ولذا فإن هذا النص الغريب لا يصح اعتماده، دون بحث عن نصوص الحافظ ابن حجر التي تدل بصراحة على أن خلو الحديث من شذوذ وعلة أهم شروط الصحيح. وإليك بعض هذه النصوص.

يقول الحافظ ابن حجر (رحمه الله):

«صحة الحديث وحسنه ليس تابعاً لحال الراوي فقط، بل لأمور تنضم إلى ذلك من المتابعات والشواهد وعدم الشذوذ والنكارة»[(١)].

«وهذا (يعني قبول زيادة الثقة مطلقاً) قول جماعة من أئمة الفقه والأصول، وجرى على هذا الشيخ محيي الدين النووي في مصنفاته. وفيه نظر كثير؛ لأنه يرد عليهم الحديث الذي يتحد مخرجه فيرويه جماعة من الحفاظ الأثبات على وجه ويرويه ثقة دونهم في الضبط والإتقان على وجه يشتمل على زيادة تخالف ما رووه إما في المتن وإما في الإسناد فكيف تقبل زيادته وقد خالفه من لا يغفل مثلهم عنها لحفظهم أو لكثرتهم، ولا سيما إن كان شيخهم ممن يجمع حديثه ويعتنى بمروياته كالزهري وأضرابه بحيث يقال: إنه لو رواها لسمعها منه حفاظ أصحابه ولو سمعوها لرووها ولما تطابقوا على تركها، والذي يغلب على الظن في هذا وأمثاله تغليط راوي الزيادة».

«وقد نص الشافعي في (الأم) على نحو هذا فقال في زيادة مالك ومن تابعه في حديث (فقد عتق منه ما عتق)[(٢)]: إنما يغلط الرجل بخلاف من هو أحفظ منه، أو بأن يأتي بشيء يشركه فيه من لم يحفظه عنه، وهم عدد وهو فرد، فأشار إلى أن الزيادة متى تضمنت مخالفة الأحفظ أو الأكثر عدداً أنها تكون مردودة»[(٣)]. انتهى.

وقال أيضاً في رده على الدارقطني: وأما من حيث التفصيل فقد قررنا أن مدار الحديث الصحيح على الاتصال وإتقان الرجال وعدم العلل[(٤)].

وقال أيضاً: «وأما المخالفة فينشأ عنها الشذوذ والنكارة فإذا روى الضابط والصدوق شيئاً فرواه من هو أحفظ منه أو أكثر عدداً بخلاف ما

---

(١) النكت ٤٠٤/١.

(٢) رواه البخاري في العتق باب إذا أعتق عبداً بين اثنين ٨٩٢/٢، ومسلم في أول كتاب العتق ١١٣٩/٢.

(٣) الحافظ ابن حجر، النكت ٦٨٨/٢.

(٤) هدي الساري مقدمة فتح الباري ١١/١.

روى بحيث يتعذر الجمع على **قواعد المحدثين** فهذا شاذ، وقد تشتد المخالفة أو يضعف الحفظ فيحكم على ما يخالف فيه بكونه منكراً، وهذا ليس في الصحيح منه إلا نزر يسير قد بين في الفصل الذي قبله بحمد الله تعالى[1].

هذا والحافظ ابن حجر قد كان يقر بأن سلامة الحديث من الشذوذ والعلة شرط أساسي في الصحيح، حيث إنه في أثناء رده على الإمام الدارقطني في جميع اعتراضاته على الإمام البخاري بأحاديث اختلف الرواة فيها لم يكن يدّعي أن الشذوذ ليس قادحاً في صحة الحديث، وأن انتفاءه في الحديث ليس شرطاً في ذلك لدى أصحاب الصحاح.

ثم إنه يبدو أن هذا الكلام صدر من الحافظ ابن حجر كمجرد نزاع في مسألة المخالفة، كما عبّر عن ذلك السخاوي بقوله: «إن الحافظ قد مال إلى النزاع»، وكيف لا! وهو الذي حرر مسألة الشذوذ، مؤكداً على قدحها في صحة الحديث. ثم إن كتب العلل والسنن والمسانيد تزخر بأحاديث الثقات التي أعلها النقاد بالمخالفة والتفرد، وليس من الإنصاف العلمي غض الطرف عن هذا الواقع الملموس ليعول على قول الحافظ الذي يعد مجرد نزاع في مسألة الشذوذ المتمثل في المخالفة: هل يشترط في الصحيح أن يكون خالياً منه أم لا، دون أن يؤصل ذلك كقاعدة؟

هذا وقد أعلّ الحافظ ابن حجر الحديث الذي نحن بصدده بقوله: «هذا الحديث مقلوب موضوع»، مع كونه صاحب القول الذي اعتمده الشيخ عبدالفتاح كقاعدة في تصحيح ذلك الحديث، وهذا دليل واضح وناصع على أن الحافظ ابن حجر لم يرد بذاك النص التقعيد والتأصيل.

وإن كان بعض نصوص الأئمة الواردة في الصحيح قد يوهم الاكتفاء بثقة الراوي واتصال السند، لكن عملهم المستفيض يفسر بأن ذلك في حالة

---

(١) مقدمة الفتح ١/٣٨٤ ـ ٣٨٥.

ما إذا لم يظهر لهم خطأ ووهم من الراوي الثقة، وأما في حالة ثبوت الخطأ والوهم من خلال مخالفته الواقع، أو تفرده بما ليس له أصل، مثل الذي نحن بصدده، فليس من المنهج بشيء أن يقال إن المحدثين اختلفوا في اشتراطهم خلو الحديث من الشذوذ والعلة.

وقد رأيت هذا الموقف ذاته مع أحد شيوخ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، فحين شرحت له بعض أخطائه العلمية الفادحة، المتمثلة في تصحيحه ما أعله النقاد من الأحاديث، قال لي: إن سلامة الحديث من المخالفة والشذوذ ليس شرطاً في صحة الحديث مستدلاً بقول الحافظ ابن حجر هذا.

كما وقع لشارح سنن الترمذي المباركفوري، حين حكم التيموري على حديث يحيى بن سعيد في وضع اليدين على الصدر، بأنه شاذ، لكونه مخالفاً للآخرين، فقال الشارح ما معناه: ليس كل مخالفة تعد شاذة، وإنما الصواب تقييد المخالفة بالمنافاة بحيث يتعذر الجمع(١).

ولا شك أن مثل هذا التذبذب والاضطراب في تطبيق مثل هذه المسألة من مسائل علوم الحديث يكون طبعياً لدى جميع الفئات، وأصحاب الاتجاهات المختلفة، إذا نظرنا بتمعن وإنصاف في طبيعة دراستنا لكتب المصطلح، إذ كانت سطحية: نطلق فيما ينبغي تقييده، ونقيد فيما يجب إطلاقه، دون مراعاة منهج النقاد في ذلك. ولذلك أصبحت القواعد الأساسية في علوم الحديث غير مؤصلة لدينا بشكل واضح.

هذا ويمكن الجمع بين ما نقل الشيخ عبدالفتاح عن الحافظ ابن حجر وبين نصوصه الأخرى التي تدل على أن الشاذ قادح في الصحة، بأن هذا النص إنما هو في حالة عدم تبين خطأ المخالف من خلال القرائن، إذ

---

(١) تحفة الأحوذي ٢١٦/١ ـ ١٧ .وقد ناقشنا هذه المسألة بإطناب في أحد أبحاثي المقبولة للنشر في مجلة كلية الشريعة بجامعة الكويت.

المخالفة لا تعتبر بحد ذاتها شاذة، وقد رأينا ابن الصلاح قد بيّن لنا في نوع العلة بأن المخالفة أو التفرد التي تصحبها قرائن تنبه العارف بهذا الشأن أنه خطأ ووهم، هي التي تعد علة، وليس مجرد المخالفة التي تكون هي محل نزاع لدى الحافظ ابن حجر، فيما أرى.

وفي ضوء ذلك فإن الحديث الذي تفرّد به عبدالله بن عون الخراز عن الإمام مالك مخالفاً الواقع الحديثي المعروف عنه، ثم المعروف عن الزهري ثم المعروف عن ابن عمر ثم المعروف عن النبي ﷺ رواية وعملاً فلا ينبغي رده اعتماداً على نص الحافظ، علماً بأن الحافظ نفسه قال بأنه مقلوب موضوع.

إشكالات أخرى في نص الحافظ ابن حجر

ثم في سياق نص الحافظ بعض الإشكالات، وهي: أنه يقول: «لأن الإسناد إذا كان متصلاً وكان رواته كلهم عدولاً ضابطين، فقد انتفت عنه العلل الظاهرة، ثم إذا انتفى كونه معلولاً فما المانع من الحكم بصحته» وفيه نظر، لأنه إذا كان الراوي ثقة، وكان سنده متصلاً لا يلزم من ذلك انتفاء العلة مطلقاً، إنما يلزم منه انتفاء العلة الظاهرة المتمثلة في ضعف الراوي وانقطاع السند فقط، كما صرح بقوله: «فقد انتفت عنه العلل الظاهرة»، وعلى هذا يجب أن يكون معنى قوله: «ثم إذا انتفى كونه معلولاً» أي معلولاً ظاهراً» وليس على إطلاقه.

وبالتالي فإن التساؤل بقوله: «فما المانع عن الحكم بصحته» إنما يصح بعد جملة: «ثم إذا انتفى كونه معلولاً بعد تتبع القرائن الأخرى» وأما قبل التتبع والفحص عنها، فلا يقال «ثم انتفى كونه معلولاً فما المانع عن الحكم بصحته» وذلك أن الحديث لا يصحح بثقة راويه واتصال سنده دون تتبع وبحث عما يحيط به من القرائن التي هي أساس الحكم على الحديث صحة أو ضعفاً، إذ لم يعتبر ذلك أصلاً في مسألة التصحيح إلا في حالة عدم العثور على ملابسات الرواية وقرائنها.

هذا وقد قال السخاوي: «وأما من لم يتوقف من المحدثين والفقهاء في تسمية ما يجمع الشروط الثلاثة (وهي: العدالة والضبط والاتصال) صحيحاً، ثم إن ظهر شذوذ أو علة رده، فشاذ وهو استرواح، حيث يحكم على الحديث بالصحة قبل الإمعان في الفحص وتتبع طرقه التي يعلم بها الشذوذ والعلة نفياً وإثباتاً فضلاً عن أحاديث الباب كله التي ربما احتيج إليها في ذلك، وربما تطرق إلى التصحيح متمسكاً بذلك من لا يحسن، فالأحسن سد هذا الباب، وإن أشعر تعليل ابن الصلاح ظهور الحكم بصحة المتن من إطلاق الإمام المعتمد صحة الإسناد بجواز الحكم قبل التفتيش؛ حيث قال: «لأن عدم العلة والقادح هو الأصل الظاهر» فتصريحه بالاشتراط يدفعه، مع أن قصر الحكم على الإسناد - وإن كان أحق - لا يسلم من الفقهاء»[1]. يعني فقهاء المتأخرين بدون شك.

ويقول البيهقي (رحمه الله): «وهذا النوع من معرفة صحيح الحديث من سقيمه لا يعرف بعدالة الرواة وجرحهم وإنما يعرف بكثرة السماع ومجالسة أهل العلم بالحديث ومذاكرتهم والنظر في كتبهم والوقوف على روايتهم حتى إذا شذ منها حديث عرفه»[2].

وقال الحاكم (رحمه الله): «إن الصحيح لا يعرف بروايته فقط، وإنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث. فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة (رواة الحديث ثقات) غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم لزم صاحب الحديث التنقير عن علته ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته»[3].

---

(١) فتح المغيث ٢٠/١ (تحقيق عبدالرحمٰن محمد عثمان، ط: ٢، سنة ١٣٨٨، المكتبة السلفية).

(٢) معرفة السنن والآثار ١٤٤/١.

(٣) معرفة علوم الحديث ص: ٥٩ - ٦٠ (تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط: ٤، سنة ١٤٠٠هـ، دار الآفاق).

وقال في صدد بيان العلل: «والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»[1]. وقال أبو حاتم: «وإنما قلناه بعلم ومعرفة قد أوتينا»[2].

وكانت هذه التصريحات محل قبول وتقدير لدى جلة أهل الرأي، ولم ينازع أحد منهم نقاد الحديث في ذلك، ولم يقل لهم: لكم منهج ولنا منهج. وكانت قصة أبي حاتم مع أحد جلة أهل الرأي معروفة لدى المشتغلين بالحديث، وكذلك قصة البيهقي مع الإمام الجويني.

وأما قول الحافظ ابن حجر «فمجرد مخالفة أحد رواته لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً لا يستلزم الضعف» فسليم، لكن الإشكال: من الذي يعد تلك المخالفات كلها شاذة؟ لا أحد. وإنما الشاذ ـ كما ذكر هو ـ مخالفة الراوي للراجح، أو للواقع، وقد يكون ما رواه الأوثق شاذاً مرجوحاً، كما تكون رواية الجماعة شاذة أحياناً، وبالتالي فإن مخالفة الثقة للأوثق، أو للجماعة لا تشكل دائماً نقطة الشذوذ، وأن معرفة الواقع والراجح تعتمد أساساً على القرائن، وقد يكون من القرائن كون الراوي أوثق أو العدد في الرواة، لكن ليس مطرداً.

ورود الأحاديث المختلف فيها في الصحيحين جعله الشيخ أبو غدة دليلاً على عدم قدحية الشذوذ في حديث الخراز، ومناقشة ذلك

ومما استدل به الشيخ عبدالفتاح على أن الشذوذ ليس قادحاً في صحة الحديث الأحاديث الواردة في الصحيحين مع وجود الاختلاف فيها بين رواتها. وهذه الأمثلة التي سردها الشيخ من صحيح البخاري أو صحيح مسلم نقلاً عن تدريب الراوي تختلف تماماً عن حديث الخراز الذي أعله بعض النقاد وتركوه، وبينهما بون شاسع، وكان ينبغي إدراج هذا الحديث

---

(١) المصدر السابق ص: ١١٣.

(٢) مقدمة الجرح والتعديل ١/٣٥٠.

ضمن الأحاديث المعلولة التي ترك روايتها البخاري ومسلم في صحيحيهما. وعليه يكون الأجدر بهذا الحديث الذي هو محل المناقشة أن يقاس على تلك التي أعلها النقاد وحكموا عليها بالبطلان، وليس على تلك الأنواع التي لم يرتق فيها الاختلاف والاضطراب إلى درجة التأثير.

ثم إن الاختلاف والاضطراب تختلف آثاره في الحديث سلبياً بقدر قوة القرائن التي تحيط به، ولا تكون القرائن على مستوى واحد في دلالتها على وجود الوهم والخطأ، وما لم يدل من القرائن على وجود الوهم يقيناً في حديث لا يعني أن جميع أنواع المخالفة يكون كذلك، وهذا أمر بدهي يقبله الجميع.

هذا فإن كثيراً من تلك الأمثلة التي سردها الشيخ عبدالفتاح نقلاً عن تدريب الراوي إنما تكون أمثلة للاضطراب حول بعض الجمل التي تضمنها الحديث، ولم تكن تلك الجملة المضطربة محل استدلال لدى البخاري ومسلم، أو قد يصحح أحدهما بعض الأحاديث منها مع أنها معلولة لدى الآخرين، وذلك اقتناعاً منه بصحتها، ومثل هذا الاختلاف الجزئي بين أئمة النقد لا يعني أبداً أنهم مختلفون في ضرورة الاحتراز من الشذوذ، وإن كان الإمام مسلم قد صحح بعض الأحاديث التي فيها اختلاف بين رواته اقتناعاً منه بذلك، فإن كتابه التمييز، وكذا مسنده الصحيح، أوضح برهان على أنه متفق مع النقاد على ضرورة اشتراط خلو الحديث من علة وشذوذ؛ فكم من الروايات أعلها مسلم في كتابه التمييز، وترك ذكرها في صحيحه رغم كون رواتها أئمة ثقات.

والأمر الذي يلفت الانتباه هو: أن المعاصرين يربطون العلة والشذوذ بمرويات الثقات، وعندما يشير أحد النقاد إلى علة فيما رواه الثقة بمخالفته للراجح أو تفرده به، يردونه ويقولون: «هذا ثقة لا يضر تفرده، أو لا تضر مخالفته». عجباً لهذا الموقف! ولهذا التناقض الغريب بين التنظير والتطبيق!!

هل يعد صنيع ابن خزيمة وابن حبان في تصحيح الأحاديث المختلف فيها، دليلاً على عدم قدحية الشذوذ؟

ومما احتج به الشيخ عبدالفتاح على عدم قدحية الشذوذ في صحة حديث الخراز تصحيح ابن خزيمة وابن حبان الأحاديث الكثيرة مع كونها شاذة. والجواب عن ذلك أن ابن خزيمة وابن حبان قد عدهما الحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهما من أصحاب كتب المصطلح ضمن المتساهلين في التصحيح، فكيف إذن يكون موقفهما في التصحيح دليلاً على قبول الحديث الشاذ، وكيف يكون حجة على رفض موقف الأئمة الآخرين الذين يعلون من أحاديث الثقات ما تفرّد أحدهم به، أو خالف فيه الراجح. والملاحظ أن الإمام الحاكم مع كونه أكثرهم تساهلاً باتفاق الجميع قد ردّ هذا الحديث الذي رواه عبدالله بن عون الخراز بمخالفته الواقع الحديثي والعلمي، بل عبّر بأنه باطل موضوع.

الأمر الثاني الذي اعتمده الشيخ في تصحيح حديث الخراز

وأما الأمر الثاني الذي استند إليه الشيخ عبدالفتاح في تصحيح حديث الخراز الذي نحن بصدد مناقشته فيقول فيه الشيخ: «. . . هذا كله على مذهب المحدثين لا سيما أصحاب الصحاح منهم، وأما عند الفقهاء والأصوليين فليس الشذوذ ـ بالمعنى المصطلح عند المحدثين ـ علة تقدح في صلاحية الحديث للاحتجاج به أو العمل وفقه».

ونقل عن ابن دقيق العيد قوله في الاقتراح ص١٥٣: «وفي هذين الشرطين ـ عدم الشذوذ والعلة ـ نظر على مقتضى نظر الفقهاء، فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون لا تجري على أصول الفقهاء».

كما نقل قوله في شرح الإلمام: «إن لكل من أئمة الفقه والحديث طريقاً غير طريق الآخر، فإن الذي تقتضيه قواعد الأصول والفقه أن العمدة في تصحيح الحديث عدالة الراوي وجزمه بالرواية، ونظرهم يميل إلى اعتبار التجويز الذي يمكن معه صدق الراوي وعدم غلطه، فمتى حصل ذلك وجاز

ألا يكون غلطاً وأمكن الجمع بين روايته ورواية من خالفه بوجه من الوجوه الجائزة لم يترك حديثه. فأما أهل الحديث فإنهم قد يروون الحديث من رواية الثقات العدول ثم تقوم لهم علل تمنعهم عن الحكم بصحته» اهـ.

أقول: لقد خصصت حيزاً كبيراً في المبحث الأول من القسم الأول من هذا الكتاب لمعالجة هذه الشبهة، ولا فائدة تذكر في إعداتها مرة أخرى.

الأمر الثالث الذي اعتمده الشيخ في تصحيح حديث الخراز

وأما الأمر الثالث الذي اعتمده الشيخ عبدالفتاح في تصحيح الحديث، فهذا نصه:

«وقال شيخ الإسلام المحدث المفسر شبير أحمد العثماني (رحمه الله تعالى) في مقدمة (فتح الملهم ص١٥٣)، بعد نقل كلام السخاوي المذكور ما نصه:

١ ـ وعلى تقدير اشتراط عدم الشذوذ في الصحيح، وتفسير الشذوذ بمخالفة الثقة لمن هو أرجح منه بحيث يتعسر الجمع بين روايتيهما: إنما يقتصرون في الحكم بالشذوذ على الأرجحية من جهة كثرة العدد أو قوة الحفظ فقط، ولا يلتفتون إلى غيرهما من وجوه الترجيح بين الروايات التي تزيد على مئة وجه ـ كما ذكره السيوطي في التدريب ـ إلا إلى بعض أحوال الرواة نادراً، ولا يكادون يتجاوزون منها إلى ترجيح المرويات بعضها على بعض من حيث الحكم والمعنى.

٢ ـ ولعل هذا اصطلاح منهم بحسب موضوعهم، فإن وظيفتهم الأصلية الحكم على الإسناد أو على المتن من جهة الإسناد، فكأنهم أحالوا الخارج عن وظيفتهم على الفقهاء والأصوليين الذين وظيفتهم انتقاد المتون، والبحث عن معانيها، وترجيح بعض الأحاديث على بعض من حيث الحكم والمعنى، وبما يرجع إلى غير أحوال الرواة وكيفيات التحمل، فإن لكل فن رجالًا يقدمون في فنهم على غيرهم.

٣ ـ قال الترمذي رحمه الله في جامعه: الفقهاء هم أعلم بمعاني الأحاديث[(١)]. وقال شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر رحمه الله: ولابن حبان تفصيل حسن (أي في تفاضل إسنادين أحدهما عن شيوخ الحديث مع قلة الوسائط، والآخر عن الفقهاء مع كثرتها، فأيهما يوصف بالعلو) قال: إن النظر إن كان للسند فالشيوخ أولى، وإن كان للمتن فالفقهاء...

٤ ـ وأيضاً قد اشترطوا في الشاذ تعسر الجمع بينه وبين المحفوظ، فقد يتيسر لقوم أمر يتعسر عند غيرهم، والأئمة والفقهاء رحمهم الله هم الميسرون للجمع بين متون الأحاديث فهم المقدمون في هذا الباب.

٥ ـ قال صاحب التنقيح ـ ابن عبدالهادي ـ بعد الكلام على حديث عبدالملك بن أبي سليمان في الشفعة: وطعن شعبة في عبدالملك بسبب هذا الحديث لا يقدح فيه، فإنه ثقة، وشعبة لم يكن من الحذاق في الفقه، ليجمع بين الأحاديث إذا ظهر تعارضها، إنما كان حافظاً، وغير شعبة إنما طعن فيه تبعاً لشعبة.

٦ ـ فالإنصاف أن الحكم بالشذوذ من المحدثين لما كان مرجعه الترجيح من حيث كثرة العدد أو قوة الحفظ ونحوهما: لا يستلزم كون الحديث شاذاً مردوداً عند غيرهم من الفقهاء غير محتج به في الأحكام، فإن وجوه الترجيح غير محصورة، فلا يبعد أن يكون الحديث المرجوح من جهة تفرد الراوي أو قصور حفظه أرجح مما يقابله من سائر جهات الترجيح...

٧ ـ فإن الشاذ ولو كان مردوداً لكونه مرجوحاً عند المحدثين من جهة خاصة يحتمل أن يكون راجحاً بحسب المتن من جهات أخر عند غيرهم، فلا يمنع حكمهم بالشذوذ تجشم سائر المرجحات لغيرهم، ولا منافاة بين كون الشيء مردوداً ومقبولاً من وجهين فليحفظ» انتهى كلام الشيخ العثماني مختصراً.

---

(١) كتاب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت ٢/٢٣٠.

ثم عقبه الشيخ عبدالفتاح فقال:

١ ـ «وبما تقدم من النصوص تبين للقارىء الكريم أن الشذوذ ـ بالمعنى المصطلح عليه عند المحدثين ـ لا ينافي الصحة الاصطلاحية، فضلًا عن أن يستلزم الوضع والبطلان، وهذا عند أصحاب الحديث مصنفي الصحاح وغيرهم».

٢ ـ «وأما عند الفقهاء والأصوليين فالأمر أوسع، فإن الشذوذ ـ وحده ـ لا يقدح عندهم في صلاحية الحديث للاحتجاج به أيضاً، كما سبق في كلام الإمام ابن دقيق العيد وبحث المحقق العثماني رحمهما الله تعالى».

٣ ـ «وبهذا يظهر أن حكم الحاكم والبيهقي ببطلان حديث ابن عمر المبحوث عنه لأجل الشذوذ: لا يبتني على أساس صحيح (!!)، بل الحكم بالبطلان بمجرد الشذوذ يخالف قواعد الحديث والفقه جميعاً، ويظهر أيضاً أن تعقب السندي أو النعماني! حكم الحاكم والبيهقي وارد في محله». انتهى كلام الشيخ عبدالفتاح.

وهذا النص كله مخالف للواقع العلمي الذي كان عليه منهج المحدثين النقاد، ولذا كنت أتعجب كيف صدر هذا الكلام من الشيخ شبير أحمد، وكيف جعله الشيخ عبدالفتاح أمراً مسلماً. وإذ أرد عليهما محتوى هذه النصوص جملة وتفصيلاً فإني أقصد الدفاع عن الحق والصواب، مع احترامي وتقديري لهما.

وقد سبق في القسم الأول من هذا الكتاب ما يدعو إلى احترام أهل التخصص في دائرة تخصصهم، معززاً بنصوص الأئمة. وإذا كان نقد المرويات ورواتها من اختصاص المحدثين النقاد، فإن استنباط الفقه من النصوص القرآنية والنبوية يكون من وظائف الفقهاء المجتهدين، مع العلم أن المحدثين النقاد في عصور الرواية؛ كمالك وسفيان والشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم ممن جمعوا بين الحديث والفقه من النقاد الأوائل يشكلون مدرسة في الحديث والفقه.

ومن الجدير بالذكر أن نقد المرويات يتوقف على فهم معانيها، كما يتوقف على معرفة ملابسات روايتها، وهذا معنى قول الإمام الحاكم: «الحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة»[1]، وليس هذا مجرد دعوى فارغة، وإنما يشهد لذلك واقع عملهم في النقد، ومن تتبع كتاب التمييز للإمام مسلم يتجلى له ذلك بوضوح، فضلاً عن عشرات الكتب في العلل والصحاح.

القرائن لم يحصرها المحدثون في الأوثقية والتعدد

وقد تضمن هذا النص الذي نقلته عن الشيخ عبدالفتاح قضايا مهمة تحتاج كل منها إلى تمهيد لبيان ما يحيط بها من شبهة، وردها منهجياً وتاريخياً، وهذه الفقرات التي قمت بترقيمها تتمحور عموماً حول مفهوم الشاذ وما يتعلق به.

أما الفقرة الأولى، وهي: أن الشاذ عند المحدثين مخالفة الثقة لمن هو أرجح منه بحيث يتعسر الجمع بين روايتيهما: إنما يقتصرون في الحكم بالشذوذ على الأرجحية من جهة كثرة العدد أو قوة الحفظ فقط، ولا يلتفتون إلى غيرهما من وجوه الترجيح بين الروايات التي تزيد على مئة وجه ـ كما ذكره السيوطي في التدريب ـ إلا إلى بعض أحوال الرواة نادراً، ولا يكادون يتجاوزون منها إلى ترجيح المرويات بعضها على بعض من حيث الحكم والمعنى.

فأقول ـ وبالله التوفيق ـ إن المحدثين النقاد لم يضيقوا مدلول الشاذ كما ورد في هذه الفقرة، لا نصاً ولا عملاً، كما ضيقه متأخرون علماء الفقه والأصول ممن ألفوا في مصطلح الحديث، والشاذ عند المحدثين هو، كما نقل الحافظ أبو يعلى عن حفاظ الحديث بقوله: «الشاذ عند حفاظ الحديث ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أو غير ثقة،

---

(١) معرفة علوم الحديث، ص: ١١٢.

فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به»[١].

ويمكن القول إن الجملة الأخيرة تفيدنا أن تفرد الثقة لا يطلق عليه الرد، أو القبول، وإنما ينبغي النظر فيما يمكن أن يحفه من القرائن، وإذا تأكد من خلال القرائن أنه صحيح وقد أتقن فيه، يقال حينئذ: إنه تفرد بما له أصل، ولا مانع من تسميته شاذاً بمعنى غريب كما يصح القول صحيح غريب يصح القول شاذ صحيح، وقد ندر في كلام النقاد استخدام هذا المصطلح المركب. وأما إذا تأكد أنه خطأ ووهم، يقال إنّه تفرد بما ليس له أصل. ويكون هذا شاذاً مردوداً. وأما إذا لم يتأكد ذلك من خلال القرائن فيتوقف فيما تفرّد به الثقة ولا يحتج به، وهذا أحوط، وإلا فلا مانع من الاحتجاج به نظراً إلى أغلب حاله في الضبط والإتقان، وهذا طبعاً لا يفيد العلم بصحته، وإنما يفيد فيه الظن فقط.

وعلى هذا المعنى يندرج الشاذ ضمن العلة، غير أن الشاذ يكون أشد غموضاً في حال كون الراوي ثقة كما أشار إلى ذلك الإمام الحاكم[٢].

وأما على المعنى الذي استقر عليه المتأخرون في كتب المصطلح فيكون الشاذ مقيداً بمخالفة الثقة لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً، والذي يلاحظ في ذلك تقييده بهاتين القرينتين، وهما: الأوثقية، والتعدد، وأن هذا التقييد، وحصر القرائن في هذين الأمرين لم يكن معروفاً في منهج المحدثين النقاد، غير أن الحافظ ابن حجر قد أجاد في بعض كتبه حين جعل الشاذ مقيداً بمخالفة الثقة للراجح، بحيث يتعذر الجمع بينهما على قواعد المحدثين[٣]. وعليه فإن الشاذ هو بذاته يكون العلة، ومن المعلوم أن

(١) مقدمة ابن الصلاح، ص: ٧٧.

(٢) كنت أنوي كتابة بحث حول هذا الموضوع بعنوان «الشذوذ وآثاره في النقد»، وأسأل الله تعالى التوفيق لإعداده على أكمل وجه.

(٣) انظر مقدمة الفتح ١/٣٨٤ ـ ٣٨٥.

الراجح إنما يعرف ويحدد في ضوء القرائن المحيطة به، وليس بالأوثقية والتعددية فقط.

وأما ما ورد عن الإمام الشافعي، وهو قوله إن الشاذ مخالفة الثقة لما رواه الناس، فلم يكن ذلك منه ـ رحمه الله ـ على وجه التعريف المتعارف لدى المتأخرين المتأثرين بعلوم المنطق، وليس من شأن الإمام الشافعي، ولا من أهل عصره أن يحددوا المصطلحات بتعريفاتها، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذلك، إذ كانت لغتهم العلمية يفهمها بعضهم بعضاً، لاحتكاكهم بالجو العلمي النقدي، وإلا فلماذا تم اختيار هذا المصطلح، مع كونه قليل الاستعمال فيما بينهم، ليحدد معناه، دون مصطلحات أخرى، وهي أكثر استعمالاً، وأكثر تعقيداً. وبالتالي لا يفيد هذا النص أن الإمام الشافعي قد خالف المحدثين النقاد في كون الشاذ مقيداً بمخالفة الثقة لما رواه الناس دون غيرها.

والذي يبدو لي أن قول الإمام الشافعي (رحمه الله تعالى) في توضيح مدلول كلمة «الشاذ» كان لفتة علمية أراد بها الدفاع عن موقف أهل السنة والجماعة تجاه خبر الخاصة، وحجية الحديث الذي ينفرد به الثقة عن الثقة، وكان ذلك محل خلاف بينهم وبين أهل البدع، إذ يشترطون التعدد ليكون الحديث صالحاً للاحتجاج.

وقول الشافعي هذا إنما حكاه عنه يونس بن عبدالأعلى بقوله:

قال لي الشافعي: «ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة ما لا يرويه غيره، هذا ليس بشاذ، إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف فيه الناس، هذا الشاذ من الحديث»[1].

وتدل هذه الحكاية على أن ذلك كان في مناسبة علمية خاصة، وذلك لأن الشافعي لم يبين هذا المعنى في كتبه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية

---

(١) معرفة علوم الحديث، ص: ١١٩.

فالذي ورد في كتابه الأم هو قوله: «فعليك من الحديث بما تعرفه العامة، وإياك والشاذ منه»[1]. وهذا يفيد أن كل ما لا يعرفه العامة (يعني الحفاظ) عنده شاذ مردود لا يقبل.

وأما الذي نقله يونس بن عبدالأعلى عن الشافعي فكان في سبيل الدفاع عن موقف أهل السنة والجماعة، كما سبق ذكره، وذلك أنه لو كان أهل السنة والجماعة يطلقون الشذوذ في الحديث الذي يتفرد به الثقة عن الثقة لكان ذلك تأييداً لموقف أهل البدع الذين لا يقبلون خبر الآحاد. ولذا فإن الإمام الشافعي بموقفه هذا تجاه خبر الخاصة لم يؤصل فكرة جديدة في مفهوم الشاذ، ولا يرى أن كل ما انفرد به ثقة عن ثقة يعد حجة، على أية صورة وقع هذا التفرد، وهذا واضح وجلي من خلال بيانه شروط الاحتجاج بخبر الخاصة، إذ لم يكتف (رحمه الله) فيه كون راويه ثقة فحسب.

ولهذا يكون معنى قوله في الشاذ أنه ليس كل ما انفرد به الثقة عن الثقة يعد شاذاً مردوداً، وإنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف فيه الناس، هذا الشاذ من الحديث. ويمكن القول إن هذا النص يشمل نوعي المخالفة: المخالفة الصريحة، والمخالفة الضمنية. أما الأولى فأعني بها ما يكون فيه مخالفة بين الرواة المشتركين في رواية حديث عن شيخهم، وأما الثانية فهي تفرد الراوي عن شيخ معروف بما لا يعرفه الآخرون، وهذا يتضمن المخالفة في ذكر الحديث وعدمه. ولذلك فكل مخالفة يلزم منها التفرد، كما تلزم المخالفة من التفرد.

كما لا يفهم من نص الإمام الشافعي أنه قد اتخذ موقفاً مناهضاً لموقف الحفاظ الثقات في مسألة التفرد؛ فكان يقبل ما تفرد به الثقة مطلقاً، وحتى الذي ينص النقاد على بطلانه. كلا، بل كان (رحمه الله) يعتمد أيضاً على النقاد في معرفة صحة الحديث وضعفه؛ فيقبل ما أثبتوه من الأحاديث

---

(١) ٣٠٧/٧ ـ ٣٠٨.

ويرد ما أنكروه، هذا ما قاله الحافظ ابن حجر: «أن الشافعي مع إمامته يحيل القول على أئمة الحديث في كتبه فيقول: وفيه حديث لا يثبته أهل العلم بالحديث»[1].

ولذلك فليس فيما ذكره الإمام الشافعي ما يبنى عليه معنى الشاذ كتعريف يتحدد به مصطلح الشاذ. والله أعلم.

وما أريد قوله هنا أن تحديد القرائن وحصرها في أمرين اثنين من خلال تعريفهم للشاذ بأنه مخالفة الثقة لمن هو أوثق أو لما رواه الناس إنما كان ذلك من قبل الفقهاء المتأخرين، وكان الأولى أن يقال في ذلك أنه مخالفة الثقة للثابت أو الراجح، ويعرف هذا الراجح والثابت بقرائن مختلفة لا تحصى بضوابط معينة. وعليه يكون الشاذ بعينه العلة، ولا يختلف عنها - لا معنى ولا حكماً - بتغير التسمية، وهذه العلة أو الشاذ إنما تكتشف بتفرد الراوي بما لا أصل له، أو بمخالفته للمعروف أو الثابت، ولم يجعل أحد من النقاد - لا نصاً ولا عملاً - القرائن التي تنبه العارف بأنه هو الثابت محصورة في الأوثقية والعدد، بل كانت المرجحات عندهم كثيرة، فقد قال العلائي: ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن الذي أكثر من الطرق والروايات؛ ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده»[2].

وقال ابن رجب: «ولهم (يعني نقاد الحديث) في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[3]، وقد أقر ذلك الحافظ ابن حجر في مؤلفاته كما سبق نقل نصوصه في هذا الخصوص. وإذا نظرنا في

---

(1) النكت ٧١١/٢.

(2) نقله الحافظ في النكت على كتاب ابن الصلاح - النوع الثامن عشر: معرفة العلل - ٧١٢/٢.

(3) شرح العلل ص: ٢٠٨ (تحقيق صبحي السامرائي، ط: ٢).

عمل النقاد نجد ما يؤيد ذلك، حيث يرجحون رواية الثقة على الأوثق حيناً، وعلى الجماعة حيناً آخر.

قال الحافظ ابن حجر: «هذا الفن أغمض أنواع الحديث وأدقها مسلكاً، ولا يقوم به إلا من منحه الله تعالى فهماً غائصاً واطلاعاً حاوياً وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة، ولهذا لم يتكلم فيه إلا أفراد أئمة هذا الشأن وحذاقهم، وإليهم المرجع في ذلك، لما جعل الله تعالى فيهم من معرفة ذلك والاطلاع على غوامضه، دون غيرهم ممن يمارس ذلك. وقد تقصر عبارة المعلل منهم، فلا يفصح بما استقر في نفسه من ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، كما في نقد الصيرفي سواء، **فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة المرجوع إليهم بتعليله، فالأولى اتباعه في ذلك كما نتبعه في تصحيح الحديث إذا صححه، وهذا الشافعي مع إمامته يحيل القول على أئمة الحديث في كتبه فيقول: وفيه حديث لا يثبته أهل العلم بالحديث**[1].

ولو كانت القرائن محصورة عند المحدثين في اثنين فقط ما كان هذا الفن لعمري أغمض أنواع علوم الحديث، ولا أدقها مسلكاً، وأصبح جميع الناس ممن هبّ ودب متأهلين لتناول هذا العلم تنظيراً وتطبيقاً.

ولذلك قال السخاوي في مناسبة تعليقه على ما شرح أبو حاتم من منهج النقاد في معرفة صحيح الحديث وضعيفه: «وهو أمر يهجم على قلوبهم، لا يمكنهم رده، وهيئة نفسانية، لا معدل لهم عنها، ولهذا ترى الجامع بين الفقه والحديث، كابن خزيمة والإسماعيلي والبيهقي وابن عبدالبر، لا ينكر عليهم، بل يشاركهم، ويحذو حذوهم، وربما يطالبهم الفقيه أو الأصولي العاري عن الحديث بالأدلة».

«هذا مع اتفاق الفقهاء على الرجوع إليهم في التعديل والتجريح كما

---

(١) النكت ٧١١/٢ .انظر اختصار علوم الحديث ص: ٦٤.

اتفقوا على الرجوع في كل فن إلى أهله، ومن تعاطى تحرير فن غير فنه فهو متعني، فالله تعالى بلطيف عنايته أقام لعلم الحديث رجالاً نقاداً تفرّغوا له، وأفنوا أعمارهم في تحصيله والبحث عن غوامضه وعلله ورجاله ومعرفة مراتبهم في القوة واللين».

«فتقليدهم، والمشي وراءهم، وإمعان النظر في تواليفهم، وكثرة مجالسة حفاظ الوقت مع الفهم وجودة التصور، ومداومة الاشتغال، وملازمة التقوى والتواضع، يوجب لك (إن شاء الله) معرفة السنن النبوية ولا قوة إلا بالله»[1].

وفي ضوء ما سبق بيانه يعد غلطاً كبيراً وخللاً فادحاً أن نضيق مفهوم الشاذ أو العلة بأنه مخالفة الثقة لمن هو أوثق، أو لما رواه الجماعة، ثم أن نتهم المحدثين النقاد بناء على ذلك بأنهم إنما يقتصرون في الحكم بالشذوذ على الأرجحية من جهة كثرة العدد أو قوة الحفظ فقط، ولا يلتفتون إلى غيرهما من وجوه الترجيح بين الروايات التي تزيد على مئة وجه ـ كما ذكره السيوطي في التدريب ـ إلا إلى بعض أحوال الرواة نادراً، ولا يكادون يتجاوزون منها إلى ترجيح المرويات بعضها على بعض من حيث الحكم والمعنى، وأنهم أحالوا وظيفة النقد في المتون لعجزهم فيها على الفقهاء.

لا ينبغي الخلط بين المرجحات الفقهية والمرجحات الحديثية، وهو نموذج لازدواجية المنهج في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي

وكأني أرى الشيخ العثماني (رحمه الله) قد وقع في خلط بين وظيفة الاستنباط من معاني المتون وبين وظيفة النقد في الحديث سنداً ومتناً؛ فجعل المرجحات المتعلقة بالاستنباط الفقهي هي ذاتها لمعرفة صحة الروايات المختلفة، وفي الواقع أن كلاً منهما يستقل عن الآخر بالمرجحات

---

(١) فتح المغيث: ١/ ٢٧٤.

والقرائن، وإن كان رفع التعارض يتم بمرجحات خاصة فإن معرفة ثبوت الرواية عن النبي ﷺ تتوقف على قرائن أخرى تخدم ذلك.

أما فيما يخص الأول ـ وهو وظيفة الاستنباط من المتون ـ فلا ينازع أحد على أن الفقهاء هم أهل التخصص في أداء هذه الوظيفة الاجتهادية. وأما الثاني فمن لب اختصاص المحدثين النقاد، على أن المحدثين النقاد في عصور الرواية هم أهل الاجتهاد والنقد. ومن المحدث الذي أحال الاجتهاد على الفقهاء، أهو الإمام أحمد؟! أم الشافعي؟! أم مالك؟! أم سفيان؟! وما حدث في مرحلة ما بعد الرواية من انفصال العلوم بعضها عن بعض لا يقاس عليه ما كان عليه الأوائل من النقاد من الجمع بين العلوم الشرعية، فإنهم يشكلون بأنفسهم مدرسة في الحديث والفقه توازي مدرسة أهل الرأي.

وعلى كل حال فإن المحدثين النقاد لم يعدوا أحفظية الراوي وأوثقيته قرينة مطردة أبدية، كما لم يعدوا عدد الرواة أيضاً قرينة مطردة، وكانت القرائن لمعرفة الراجح والثابت غير محصورة عندهم بضابط معين، بل لكل حديث قرينة خاصة، ولا يعرفها إلا من تخصص في هذا الفن، وحصل على ملكة وذوق حديثي، وليس من منهجهم النظر في أحوال الرواة ومراتبهم للحكم على الحديث كما أوضحنا غير مرة.

وههنا لفتة علمية أخرى، وهي أن الشيخ شبير (رحمة الله عليه) ذكر أن المرجحات تزيد على مئة وجه، وفي الواقع أن كثيراً من هذه المرجحات لا يمكن تطبيقها إلا في رفع التعارض بين الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ، وأما في معرفة ثبوت الحديث عنه ﷺ وصحته عند اختلاف رواة الحديث على شيخهم، فتطبيقها عديم الجدوى، بل مخالف للحق والصواب.

وأذكر هنا سريعاً مثالين لذلك، وهما تعارض الحديثين، أحدهما قول، والثاني فعل بخلافه، وطريقة الفقهاء والأصوليين في رفع هذا التعارض معروفة وسهلة، وهي: أن القول يقدم على الفعل،

أو أنه لا تعارض بينهما أصلاً، لأن الفعل قد يكون من خصوصية النبي ﷺ، كما تقرر في الأصول أن فعله ﷺ لا يعارض قوله الخاص بالأمة، وهكذا.

وهذا كما ترى مرجح لا يصلح تطبيقه إلا لرفع التعارض بين الحديثين الصحيحين الثابتين عن النبي ﷺ. وأما تطبيقه في رفع الاختلاف بين الرواة، ومعرفة ما هو القول الثابت عن شيخهم فلا، وذلك إذا رجحنا الرواية التي فيها القول باعتبار كونه قولاً، أو وفق بينها بالتحويز العقلي، كنا قد أضفنا إلى شيخهم ما لم يقله، أو ما لم يتحقق أنه قاله، أو إلى النبي ﷺ ما لم يقله، أو ما لم يتحقق قوله، ومن المعلوم لدى الجميع أنه لا يلزم من كون إحدى الروايات قولاً أن النبي ﷺ قد قاله بالضرورة.

والمثال الثاني تعارض الحديثين، أحدهما نهي والثاني يدل على الجواز، وعلى طريقة علماء الفقه والأصول يتم رفع هذا التعارض بترجيح النهي لكونه مقتضياً للحظر، وهو مرجح مستقل. وهذا أيضاً لا يصلح تطبيقه إلا إذا علمنا أنه ثبت كلا الحديثين عن النبي ﷺ، وأما توظيفه في معرفة ماذا قال النبي ﷺ من هذين الحديثين الذين اختلف فيهما الرواة فخروج من المنهج السليم، وذلك لأنه لا يلزم من كونه نهياً مقتضياً للحظر أنه ﷺ قد قاله، لاحتمال قوي أن الراوي قد فهم من الحديث الذي سمعه من شيخه هذا النهي؛ فرواه بالمعنى الذي بادر إلى الذهن، وإذا علمنا ذلك من خلال القرائن المحيطة بروايته فإنه لا يبقى في الحديث مجال للتعارض أصلاً، وهذه القرائن لا تنحصر في أوثقية الراوي ولا في عدد الرواة، وإنما هي غير محصورة، ولا يعرفها إلا نقاد الحديث، كما سبق.

وما يتعلق بالمرجحات يشكل نموذجاً واضحاً للخلط بين المناهج المختلفة وازدواجيتها في مسائل علوم الحديث عموماً، وذلك أمر طبعي جداً، لأن معظم المؤلفين في كتب المصطلح، هم من علماء الفقه أو من علماء الأصول، أو من علماء التاريخ، وإن كانوا منشغلين بالحديث وعرفوا بلقب المحدثين والحفاظ، لكن طابع الفقه والأصول والتاريخ هو البارز في

عملهم، وبالتالي يكون من المألوف جداً أنهم يذكرون المرجحات من غير تمييز بين ما يعتمدونه وبين ما يعتمده المحدثون(١).

ومن الآثار السلبية لهذا الخلط تصحيح ما روي في ترك رفع اليدين من الأحاديث التي حكم عليها النقاد ببطلانها في ضوء القرائن، كما هو جلي في مناقشة الشيخ عبدالفتاح وما نقله عن سابقيه من النصوص، وذلك لأنهم يقومون بالجمع بين الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ في رفع اليدين في الصلاة، وبين الأحاديث المعلولة المخالفة لتلك الأحاديث الصحيحة بحملهم أن النبي ﷺ يرفع اليدين مرة، ويتركه في أخرى على التجويز العقلي، وكأنهم يذهبون إلى أن ما يمكن جمعه من الأحاديث صحيح وأن النبي ﷺ قد قاله وعلينا العمل به!! إلا إذا كان راويه متروكاً أو ضعيفاً متفقاً على ضعفه، كما سبق ذلك نصاً لأبي الحسن الأندلسي، وهذا ما نقله ابن دقيق العيد من منهج أئمة الفقه والأصول.

ولذلك فإن محتوى الفقرة السادسة والسابعة من كلام الشيخ شبير السابق نقله يصبح غير مقبول منهجياً وواقعياً، والفقهاء هم أشد حاجة إلى من يصحح لهم الأحاديث ليتم استنباط المسائل الفقهية منها بوجه صحيح. وأما إطلاق العنان في مجال التصحيح دون دراية لقواعده ثم مواصلة الاستنباط مما صححوه فهذا يؤدي بدون شك إلى إضفاء الشرعية على أمور تتبرأ عنها السنة عموماً.

وأما الفقرة الثانية فمناقشتها سبقت آنفاً.

وأما الفقرة الثالثة فلا يشك أحد أن الفقهاء هم أعلم بمعاني الأحاديث، ولسنا بصدد بيانها ومناقشتها، وإنما في مناسبة البحث في كيفية

---

(١) يمكن القول إن هذه المرجحات التي تناولها علماء الفقه والأصول تنقسم إلى ثلاثة أقسام عموماً، القسم الأول: خاص بترجيح الروايات المختلفة، والقسم الثاني: خاص برفع التعارض عن الأحاديث الثابتة، والقسم الأخير: مشترك بينهما. وهذا موضوع جدير بالبحث، وكان هذا أحد الأبحاث التي كنت أهتم بها منذ فترة طويلة. والله المستعان.

معرفة كيف يعرف صحة الحديث وضعفه. وأما ما ذكره ابن حبان فلا يكون مثالاً لتقديم الفقهاء على المحدثين عموماً، إذ سبب علو السند هو كون رواته حفاظاً وفقهاء، يعني كونهم قد جمعوا بين الفقه والحديث. وهذا مقدم على من ليس كذلك باتفاق المحدثين.

وما ورد في الفقرة الرابعة من تعذر الجمع في الشاذ إنما هو على طريقة المحدثين، وليس على طريقة الفقهاء وعلماء الأصول (رحمهم الله تعالى جميعاً) المتمثلة في التجويز العقلي[1].

ثم إن قول الحافظ ابن حجر في الشاذ معروف لدى الجميع، نقل عنه السخاوي في فتح المغيث[2] أنه قال: «فإن خولف ـ أي الراوي ـ بأرجح منه لمزيد ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوه الترجيحات فالراجح يقال له المحفوظ ومقابله المرجوح ويقال له الشاذ، والله أعلم».

وقول الحافظ ابن حجر: «لمزيد ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوه الترجيحات» دليل على أن الحافظ لم يجعل القرائن والمرجحات محصورة على الأوثقية والعدد.

وقال الحافظ أيضاً: «أما المخالفة وينشأ عنها الشذوذ والنكارة فإذا روى الضابط أو الصدوق شيئاً فرواه من هو أحفظ منه أو أكثر عدداً بخلاف ما روى بحيث يتعذر الجمع على قواعد المحدثين فهذا شاذ»[3]. ولم يقل «بحيث يتعذر الجمع» فقط، وإنما قيده بقوله: «على طريقة المحدثين»، وطريقة المحدثين في ذلك كما سبق بيانه في نصوص الأئمة السابق نقلها آنفاً. وبالتالي فما أمكن الجمع على طريقة أئمة الفقه والأصول، فلا يلزم منه أن الرسول ﷺ قد قاله.

---

(١) فتح المغيث ٢٧٤/١ (ط: سنة ١٤٠٧هـ إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية بنارس).

(٢) فتح المغيث ـ في مبحث الشاذ ـ ١٨٥/١.

(٣) المصدر السابق في الفصل التاسع ص: ٥٤٩.

وأما طريقة المحدثين فهي تتبع القرائن والملابسات؛ فإن دلت على رجحان رواية صححوها، وحكموا عليها بالصحة، وإن أجاز العقل عكس ذلك. ومن الجدير بالذكر أن الذي تدل عليه القرائن يكون على متفاوت القوة؛ ففيه ما يفيد الناقد يقيناً وجزماً وقطعاً، وفيه ما دون ذلك، وعدم شعورنا بشيء من ذلك لا يؤثر فيما وصل إليه النقاد سلباً ولا إيجاباً.

وأما ما ذكره الشيخ من أن الفقهاء هم الميسرون للجمع بين المتون إنما ذلك لرفع التعارض بين الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وأما معرفة من المصيب ومن المخطىء في نقل الحديث حين اختلف الرواة على شيخهم فالمحدثون النقاد هم أدرى بذلك، كما سبق تفصيله آنفاً.

ومحتوى الفقرة السادسة سبق الجواب عنه في مناقشة فقرة رقم ١، لكن الملاحظ: أن الفقرة الأولى كانت في حصر القرائن في أمرين، مؤكدة بقوله «فقط»، وأما في هذه الفقرة فأضاف إليهما شيئاً آخر مبهماً بقوله: «ونحوهما» وهذا أمر جميل؛ لإفادته بعدم حصر القرائن في الأمرين المذكورين، لكن لم ينل هذه الكلمة حظها من اهتمام الشيخ لدى المناقشة.

وفي ضوء ما سبق فقول الشيخ عبدالفتاح وغيره بصحة حديث عبدالله بن عون الخراز، قول غير سليم منهجياً وواقعياً، وكذا ما جمعه من الروايات باعتبارها شواهد أساسه فيها أن الراوي ليس متروكاً، وهذا منه عمل غير علمي، لأنها جميعاً مما تفرد به الضعفاء مخالفين ما ثبت لدى الثقات رواية وعملاً.

ولعلي بهذا القدر قد غطيت الجانب المهم في مناقشة الشيخ عبدالفتاح (رحمه الله تعالى)، وأما كثير من القضايا الجزئية التي أثارها الشيخ عبدالفتاح من خلال نصوصٍ أكْثر من نقلها، فإني أكتفي فيها بالجواب العام الذي يفهم من المناقشة السابقة، خوفاً مني أن يتيه القارىء في دوامة النزاع العقيم الذي لا يثيره سوى شبهات وتخمينات. ومن المعلوم أن طرف الحوار إذا لم يقر بأن هذا هو المنهج الحقيقي للمحدثين، وبضرورة الاعتماد عليه في

معرفة الصواب والخطأ في الأحاديث فإن الحوار لن يؤتي أكله. والله المستعان.

ويتجلى للقارىء بوضوح - بهذا المثال كغيره - تباين المنهج في التصحيح والتضعيف بين نقاد الحديث وبين متأخري علماء الفقه والأصول ومن سار نهجهم من المحدثين، وأن منهج المحدثين النقاد في ذلك هو وحده المعول عليه، وأنه من الخطأ الواضح الخلط بين مناهجهم المتباينة في التصحيح والتضعيف، ثم إسناده إلى نقاد الحديث. والله أعلم.

المثال السادس[1]

زيادة لفظة «وبركاته» في التسليم من الصلاة

رويت هذه الزيادة: «وبركاته» في حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، من رواية الثوري وعمر بن عبيد الطنافسي وأبي الأحوص سلام بن سليم عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عوف بن مالك عن ابن مسعود، ولفظه: «أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه وعن يساره حتى يرى بياض خده، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

كما وردت هذه الكلمة في حديث وائل بن حجر رضي الله عنه من رواية موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل عن علقمة بن وائل عن أبيه وائل ولفظه: «صليت مع النبي ﷺ فكان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله».

قال الطبراني ـ بعد أن أورد الحديث في ترجمة حجر بن عنبس عن وائل ـ: «هكذا رواه موسى بن قيس عن سلمة قال عن علقمة بن وائل وزاد في السلام وبركاته»[2].

---

(١) هذا المثال أخذته من بحث أخينا الفاضل/ سعيد المري القطري (حفظه الله) حيث قدّمه لي ضمن متطلبات مادة العلل في الدراسات العليا، وزدت فيه بعض الشيء ليتسق أسلوب الموازنة على أساليب الأمثلة الأخرى.

(٢) المعجم الكبير ٤٥/٢٢.

وقال الشيخ الألباني حول حديث وائل هذا: «وإسناده صحيح رجاله كلهم ثقات رجال الصحيح. وقد صححه عبدالحق في الأحكام (ق٥٦/٢) والنووي في المجموع (٤٧٩/٣) والحافظ ابن حجر في بلوغ المرام، لكنهما أورداه مع الزيادة في التسليمتين، فلا أدري أذلك وهم منهما، أو هو من اختلاف النسخ، فإن الذي في نسختنا وغيرها من المطبوعات ليس فيها هذه الزيادة في التسليمة الثانية، وهو الموافق لحديث ابن مسعود في مسند الطيالسي كما تقدّم، والله أعلم».

ثم قال الشيخ: «(تنبيه) احتج المؤلف رحمه الله بالحديث على أن الأولى أن لا يزيد: «وبركاته». وإذا عرفت ما سبق من التحقيق يتبين للمنصف أن الأولى الإتيان بهذه الزيادة، ولكن أحياناً، لأنها لم ترد في أحاديث السلام الأخرى، فثبت من ذلك أن النبي ﷺ لم يداوم عليها، ولكن تارة وتارة». اهـ[1].

تفصيل الكلام حول هذين الحديثين

الحديث الأول: حديث ابن مسعود

١ ـ رواية الثوري:

روى حديث ابن مسعود عن الثوري تسعة من أصحابه وهم: عبدالرحمٰن بن مهدي، ووكيع بن الجراح، وأبو نعيم الفضل بن دكين، وعبدالرزاق بن همام، وأبو داود سليمان بن داود الطيالسي، ومحمد بن كثير العبدي، وعبيدالله بن موسى العبسي، ومحمد بن الحسين الشيباني، وعبدالله بن الوليد، فأما ابن مهدي[2]، وعبدالرزاق[3]، وأبو داود

(١) إرواء الغليل ٣١/٢ ـ ٣٢.

(٢) أخرجه أحمد ٤٤٤/١، قال: حدثنا عبدالرحمٰن. والترمذي ح٢٩٥ قال: حدثنا محمد بن بشار قال: أنا عبدالرحمٰن. والنسائي ٦٣/٣ قال: أخبرنا عمرو بن علي قال: أنا عبدالرحمٰن.

(٣) أخرجه في المصنف ٢١٩/٢، وأحمد ٤٠٩/١، وغيره عنه.

الطيالسي[1]، وعبيدالله بن موسى[2]، ومحمد بن الحسن[3]، وعبدالله بن الوليد[4]، فلم تختلف الروايات عنهم في عدم ذكر هذه الزيادة.

وأما وكيع وأبو نعيم ومحمد بن كثير فقد اختُلف عليهم، فرواه أحمد بن حنبل وأبو خيثمة زهير بن حرب عن وكيع بدون ذكر هذه الزيادة أيضاً[5]، وكذا رواه علي بن عبدالعزيز البغوي وأبو أمية محمد بن إبراهيم الطرسوسي عن أبي نعيم[6]، وخالفهم عبدالله بن عمر الذي يلقبونه مشكدانة فروى الحديث عن وكيع وأبي نعيم بإثبات هذه الزيادة[7].

وأما محمد بن كثير فروى الحديث عنه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني بدون هذه الزيادة[8]، وخالفه الفضل بن الحباب فذكرها[9].

---

(١) أخرجه الشاشي في مسنده ١٤٨/٢ قال: حدثنا عباس بن محمد الدوري عن أبي داود الطيالسي.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٦٧/١ قال: حدثنا علي بن شيبة قال لنا عبيدالله بن موسى العبسي.

(٣) أخرجه محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الحجة ١٤٢/١ ـ ١٤٣.

(٤) أخرجه ابن المنذر في الأوسط ٢١٩/٣ قال: حدثنا علي بن الحسن قال: حدثنا عبدالله عن سفيان ووقع في المطبوع بين عبيدالله وسفيان «بن» بدل «عن» وهو خطأ ظاهر فإن ابن المنذر كثيراً ما يروي عن علي بن الحسن عن عبدالله بن الوليد عن الثوري. انظر مثلًا الأوسط ١٣٢/١، ١٣٥، ١٤٥، ١٦٢، ١٨٤، وغيرها كثير، ثم إنه لا يوجد في الرواة أصلًا من اسمه عبدالله بن سفيان في طبقة من يروي عن أبي إسحاق، وقد أخطأ المحقق كهذا الخطأ في عدد من المواضع.

(٥) أخرجه أحمد ٣٩٠/١، ٤٤٤ قال: حدثنا وكيع، وأبو يعلى في مسنده ١٢٨/٩ قال: حدثنا أبو خيثمة حدثنا وكيع.

(٦) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٦٧/١ قال: حدثنا أبو أمية قال: حدثنا أبو نعيم، والطبراني في الكبير ١٢٣/١٠ قال: حدثنا علي بن عبدالعزيز حدثنا أبو نعيم.

(٧) أخرجه أبو العباس السراج قال: حدثنا عبدالله بن عمر ـ يعني مشكدانة ـ حدثنا وكيع وأبو نعيم به، رواه الحافظ ابن حجر بسنده في نتائج الأفكار ٢٢٢/٢ وقال: هكذا في أصل سماعنا من مسند السراج بخط الحافظ مجد الدين بن النجار وكذلك وجده بخط الحافظ زكي الدين البرزالي.

(٨) أخرجه أبو داود في السنن عنه ح٩٦.

(٩) أخرجه ابن حبان ٣٣٣/٥ قال: أخبرنا الفضل بن الحباب.

٢ ـ رواية عمر بن عبيد الطنافسي:

وروى هذا الحديث عن عمر بن عبيد الطنافسي ثمانية من أصحابه وهم: أبو بكر بن أبي شيبة وأحمد بن حنبل ومحمد بن عبيد المحاربي وأخوه يعلى بن عبيد وزياد بن أيوب الذي يلقبونه دلّويه ومحمد بن آدم المصّيصي وإسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد ومحمد بن عبدالله بن نمير.

فأما أبو بكر بن أبي شيبة وأحمد بن حنبل[(١)] ومحمد بن عبيد[(٢)] ومحمد بن آدم[(٣)] ويعلى بن عبيد[(٤)] فلم تختلف الروايات عنهم في عدم ذكر هذه الزيادة.

وأما ابن نمير وإسحاق بن الشهيد وزياد بن أيوب فقد اختلفت نسخ الكتب التي أخرجت هذا الحديث عنهم.

فأما رواية ابن نمير عند ابن ماجه[(٥)]، وليس في المطبوع من سنن ابن ماجه ذكر لهذه الزيادة ولذلك قال صاحب بذل المجهود: «رأيت نسخ ابن ماجه التي طبعت في الهند والتي طبعت في مصر ولم أجد فيها أثراً من هذه الزيادة»[(٦)]، وقال ابن رسلان في شرح السنن: «لم نجدها في ابن ماجه»[(٧)]،

---

(١) أخرجه في المصنف ٢٦٥/١ وأحمد بن حنبل أخرجه في المسند ٤٤٨/١.

(٢) أخرجه أبو داود ح٩٩٧ قال: وحدثنا محمد بن عبيد المحاربي.

(٣) أخرجه النسائي في السنن الصغرى ٦٣/٣ قال: أخبرني محمد بن آدم بدون تفسير لكيفية السلام.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١٢٣/١٠ وقال: حدثنا محمد بن زهير الأيلي ثنا عبدة بن عبدالله الصفار ثنا يعلى بن عبيد.

(٥) ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في نتائج الأفكار ٢٢٣/٢ إذ قال: وهكذا أخرجه ابن ماجه عن محمد بن عبدالله بن نمير عن عمر بن عبيد عن أبي إسحاق وفيه «وبركاته».

(٦) بذل المجهود ٣٣٨/٥.

(٧) انظر عون المعبود ٢٠٧/٣ ـ ٢٠٨.

لكن قال صاحب السبل: «راجعنا سنن ابن ماجه من نسخة صحيحة مقروءة فوجدنا فيه ما لفظه»، ثم ساق الحديث بذكر الزيادة فيه[1].

وقال مؤلف غاية المقصود: «لكن نسخة السنن لابن ماجه التي عند شيخنا نذير حسين المحدث أظنها بخط القاضي ثناء الله رحمه الله والتي بأيدينا تؤيد كلام ابن رسلان فإنها خالية عن هذه الزيادة»[2]، وتعقبه صاحب عون المعبود بقوله: «لكن الاعتماد في ذلك الباب على نسخة صحيحة مقروءة على الحفاظ كما قاله الأمير اليماني في السبل، فإنه رأى هذه الزيادة، وأيضاً قد أثبت هذه الزيادة من رواية ابن ماجه الحافظ في التلخيص وغيره من الكتب»[3].

الراجح في رواية ابن نمير عن عمر بن عبيد

قال مقيده (عفا الله عنه)[4]: لم أجد من أثبت هذه الزيادة في رواية محمد بن عبدالله بن نمير عند ابن ماجه ممن خرّج الحديث، أو شرحه سوى الحافظ ابن حجر، والأمير الصنعاني. والأقرب إلى الصواب عدم إثباتها في سنن ابن ماجه، لكثرة من لم يذكرها من شرّاح ومخرجين، ولأن في عدم إثباتها من رواية ابن نمير موافقة لما رواه الجماعة عن عمر بن عبيد الطنافسي، وعن غيره ممن روى الحديث، وسيأتي بيان من رواه غير سفيان وعمر بن عبيد.

تعقيب استطرادي على قول الإمام الصنعاني في ترجيح نسخة سنن ابن ماجه

وأما قول صاحب عون المعبود من أن الاعتماد في ذلك الباب على

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) انظر المصدر السابق.

(٤) هذه العبارة للأخ سعيد المري، يقصد به نفسه، وستكرر هذه الكلمة لدى تعليقه.

نسخة صحيحة مقروءة على الحفاظ كما قاله الأمير اليماني فقول بعيد عن التحقيق لا سيما في هذه الأعصار المتأخرة، لأن الناس قد توسّعوا منذ زمن بعيد في السماع والقراءة، فقد قال البيهقي وهو يحكي حال بعض المحدثين في زمنه: «توسع من توسع في السماع من بعض محدثي زماننا الذين لا يحفظون حديثهم ولا يحسنون قراءة كتبهم ولا يعرفون ما يقرأ عليهم بعد أن تكون القراءة عليهم من أصل سماعهم»[1].

وقال الذهبي: «فليس طلب الحديث اليوم على الوضع المتعارف عند من حيّز طلب العلم، بل اصطلاح وطلب أسانيد عالية، وأخذ عن شيخ لا يعي، وتسميع لطفل يلعب ولا يفهم، أو لرضيع يبكي، أو لفقيه يتحدث مع حدث، أو آخر ينسخ، وفاضلهم مشغول عن الحديث بكتابة الأسماء أو بالنعاس، والقارىء إن كان له مشاركة فليس عنده من الفضيلة أكثر من قراءة ما في الجزء، سواء تصحف عليه الاسم، أو اختلط المتن، أو كان من الموضوعات، فالعلم عن هؤلاء بمعزل، والعمل لا أكاد أراه، بل أرى أموراً سيئة، نسأل الله العفو»[2].

ونقل الذهبي عن ابن حيويه أنه قال: «جئت إلى شيخ عنده الموطأ، فكان يُقرأ عليه وهو يتحدث، فلما فرغ قلت: أيها الشيخ يقرأ عليك وأنت تتحدث، فقال: قد كنت أسمع، قال: فلم أعد إليه» ثم علق الذهبي على ذلك بقوله: «قلت: كذا شيوخ الحديث اليوم إن لم ينعسوا تحدثوا، وإن عوتبوا قالوا قد كنا نسمع، وهذه مكابرة»[3].

ونقل الذهبي أيضاً: «وقد تسمّح الناس في هذه الأعصار بالإسراع المذموم الذي يخفي معه بعض الألفاظ، والسماع هكذا لا ميزة له على الإجازة، بل الإجازة صدق، وقولك: سمعت، أو قرأت هذا الجزء كله، مع التمتمة ودمج بعض الكلمات كذب... وكان الحفاظ يعقدون مجالس

---

(١) انظر مقدمة ابن الصلاح ص٩٣ ـ ٩٤.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٦٧/٧.
(٣) انظر سير أعلام النبلاء ١٦٠/١٦ ـ ١٦١.

للإملاء وهذا قد عُدِمَ اليوم، والسماع بالإملاء يكون محققاً ببيان الألفاظ للمسمع والسامع»[1].

هكذا هو حال الرواية في زمن البيهقي وزمن الذهبي، فما ظنك بحال الرواية في زمن الصنعاني، أيقال بعد ذلك بترجيح لفظة شاذة ليست في كل النسخ بحجة أن النسخة التي وجدت فيها تلك اللفظة نسخة صحيحة مقروءة كما يقول الصنعاني، ولم يكتفِ بذلك صاحب عون المعبود حتى زاد، فجعلها نسخة صحيحة مقروءة على الحفاظ، على أن من يوصف بالحفظ في ذلك العصر، أعني عصر الصنعاني، إنما يوصف بذلك لأجل كثرة ما يحصله من الإجازات والقراءة على الشيوخ، ولا يتأتى ذلك لهم إلا بسرعة القراءة، بل كانوا يفتخرون بذلك، فيقول قائلهم: قرأت البخاري في ثلاثة أيام، ومسلماً في ستة أيام، ومعجم الطبراني الصغير بين المغرب والعشاء، وأمثال ذلك، بل كان هذا النوع من القراءة في زمن يزخر بالحفاظ المحققين عند أهل هذا العصر، كالذهبي، وابن حجر، والسيوطي، وأضرابهم، ولقد رأيت بنفسي في هذا العصر أناساً يقرؤون على بعض الشيوخ قراءة لا يمكنني معها معرفة ما يقول إلا بالمتابعة في الكتاب، ولا أكاد أدرك الموضع الذي يقرؤه، ولذلك اشترط ابن الصلاح لمن أراد الاحتجاج بحديث، أو العمل به من الكتب المعتمدة مراجعة أصل قد قوبل بأصول صحيحة متعددة مروية بروايات متنوعة، ليحصل له بذلك مع شهرة هذه الكتب وبعدها عن أن تقصد بالتبديل والتحريف الثقة بصحة ما اتفقت عليه تلك الأصول فجعل الثقة لا تحصل إلا بالذي اتفقت عليه تلك الأصول المتعددة[2].

الراجح في رواية ابن الشهيد وابن أيوب عن عمر بن عبيد

وأما رواية إسحاق بن الشهيد وزياد بن أيوب فأخرجها ابن خزيمة عنهما بذكر هذه الزيادة كما في النسخة المطبوعة بتحقيق د. مصطفى

---

(١) الموقظة ص٦٧.

(٢) مقدمة ابن الصلاح ص٣١.

الأعظمي[1]، غير أن ابن حجر روى هذا الحديث بسنده من طريق ابن خزيمة فلم يذكر هذه الزيادة ثم قال: «أخرجه ابن خزيمة في صحيحه هكذا»[2].

وقال في التلخيص: «تنبيه: وقع في صحيح ابن حبان من حديث ابن مسعود زيادة (وبركاته) وهي عند ابن ماجه أيضاً، وهي عند أبي داود أيضاً في حديث وائل بن حجر فيتعجب من ابن الصلاح، حيث يقول إن هذه الزيادة ليست في شيء من كتب الحديث»[3].

وهذا دليل على أنه لم يرَ هذه الزيادة في حديث ابن مسعود عند ابن خزيمة، وكذا كل من خرّج الحديث فإني لم أجد من عزى هذه الزيادة لابن خزيمة سوى من اعتمد على النسخة السابقة، ثم إن أبا داود السجستاني قد روى هذا الحديث من طريق أحد شيخي ابن خزيمة في هذه الرواية، وهو زياد بن أيوب، فلم يذكر هذه اللفظة[4]، وعليه فالأقرب إلى الصواب عدم إثبات هذه الزيادة في حديث ابن مسعود عند ابن خزيمة.

٣ ـ رواية أبي الأحوص سلام بن سليم:

روى هذا الحديث عن أبي الأحوص أربعة من أصحابه مسدد بن مسرهد[5]، وأبو الفضل عباس بن الوليد النرسي[6]، وسهل بن عثمان العسكري[7]، وهناد بن السري، فلم يذكر هذه الزيادة سوى هناد بن

(١) صحيح ابن خزيمة ٣٥٩/١.

(٢) نتائج الأفكار ٢٢٠/٢.

(٣) التلخيص ٢٧١/١.

(٤) أخرجه أبو داود ح٩٩٧ قال: وحدثنا محمد بن عبيد المحاربي وزياد بن أيوب.

(٥) أخرجه عنه أبو داود ح٩٩٦.

(٦) أخرجه عنه أبو يعلى في مسنده ٣٩/٩ ـ ٤٠، وابن حبان ٣٣١/٥ قال: أخبرنا أحمد بن علي بن المثنى قال: حدثنا العباس بن الوليد النرسي.

(٧) أخرجه الطبراني في الكبير ١٢٣/١٠ قال: حدثنا عبدالرحمٰن بن سلم الرازي ثنا سهل بن عثمان.

السري وحده[1]، وقول الجماعة أولى بالصواب.

خلاصة القول في تصحيح حديث ابن مسعود

قال مقيده (عفا الله عنه): إنما قلت بأن الصواب عدم ذكر زيادة (وبركاته) فيما تقدم من الروايات عن ابن مسعود لما يلي:

أولًا: كثرة من روى هذا الحديث عن النبي ﷺ بدون هذه الزيادة، فقد روى التسليمتين عن النبي ﷺ غير ابن مسعود جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم سعد بن أبي وقاص[2]، وابن عمر[3]، وجابر بن سمرة[4]، والبراء[5]، وعمار بن ياسر[6]، وعقبة بن عامر[7]، وطلق بن علي[8]، وغيرهم[9]، وأصح هذه الأحاديث حديث جابر بن سمرة وحديث ابن مسعود وحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عن الجميع، والثلاثة في مسلم، وحديث سعد ليس فيه بيان كيفية التسليم.

ثانياً: كثرة من روى هذا الحديث عن ابن مسعود غير أبي الأحوص بدون هذه الزيادة، فقد رواه عن ابن مسعود أبو معمر[10]، غير أنه لم يبين كيفية التسليم، ورواه الأسود وعلقمة[11]، ورواه مسروق بن

---

(١) ذكر رواية هناد الحافظ في نتائج الأفكار ٢/٢٢١ ووقع في المطبوع تحريف «هناد بن السري» إلى «أبي هناد السلولي» وليس في الرواة أحد بهذا النعت.

(٢) مسلم ح٥٨٢.

(٣) أحمد ٢/٧١، والنسائي ٣/٦٢ ـ ٦٣.

(٤) مسلم ح٤٣١.

(٥) ابن أبي شيبة في المصنف ١/٢٦٦.

(٦) ابن ماجه ح٩١٦.

(٧) انظر المطالب العالية ح٥٤٥.

(٨) ابن حبان في الثقات ٧/٥٩٠.

(٩) انظر التلخيص الحبير ١/٢٧٠ ـ ٢٧١.

(١٠) مسلم ٥٨١.

(١١) أخرجه أحمد ١/٣٩٤، ٤١٨، ٤٢٦، ٤٤٢، والترمذي ح٢٥٣، والنسائي ٢/٢٠٥، ٢٣٣ من طرق عن زهير بن معاوية وإسرائيل وأبي الأحوص عن أبي إسحاق =

الأجدع[1]، لكنه من رواية جابر الجعفي عن أبي الضحى عنه وجابر ضعيف إلا أن الراوي عنه شعبةُ وسفيانُ، ومن روى حديث مسروق عن غير جابر الجعفي فقد أخطأ.

هذه أمثل روايات هذا الحديث عن ابن مسعود، وقد رُوِيَ عن غير هؤلاء عنه، وليس في شيء من هذه الروايات ذكر لهذه الزيادة.

ثالثاً: كثرة من روى حديث ابن مسعود عن أبي إسحاق السبعي، بدون ذكر هذه الزيادة، فقد رواه عن أبي إسحاق أيضاً خمسة من أصحابه لم يختلف عنهم في إسناده ولا متنه متابعين في ذلك ما ذكرتُ أنه الصواب عن الثوري وعمر بن عبيد وأبي الأحوص: وهم: الحسن بن صالح[2]، ومعمر[3]، وزائدة[4]، وشريك[5]، وعلي بن صالح[6].

= عن عبدالرحمٰن بن الأسود عنهما به، وليس في هذه الطريق مخالفة لما رواه الجماعة عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عوف بن مالك عن ابن مسعود؛ لأن أبا الأحوص سلام بن سليم يروي الحديث عن أبي إسحاق على الوجهين وإن كان قد اقتصر في لفظه عن الأسود وعلقمة على ذكر التكبير دون التسليم.

(١) أحمد ٣٩٠/١، ٤٠٩، ٤٣٨.

(٢) أخرجه أحمد ٤٠٨/١ قال: حدثنا حميد بن عبدالرحمٰن قال: حدثنا الحسن.

(٣) أخرجه عبدالرزاق عنه ٢١٩/٢، وأحمد ٤٠٩/١ قال: حدثنا عبدالرزاق قال: حدثنا معمر.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٦٥/١ قال: حدثنا حسين بن علي عن زائدة، وأبو داود ح٩٩٦ قال: حدثنا أحمد بن يونس قال: حدثنا زائدة، والطبراني في الكبير ١٢٣/١٠ قال: حدثنا محمد بن النضر الأزدي ثنا معاوية بن عمرو ثنا زائدة.

(٥) أخرجه أبو داود ح٩٩٦ قال: حدثنا تميم بن المنتصر قال: أخبرنا إسحاق يعني ابن يوسف عن شريك.

(٦) أخرجه النسائي ٦٣/٣ قال: أخبرنا زيد بن أخزم عن ابن داود يعني عبدالله بن داود الخريبي عن علي بن صالح، والطبراني في الكبير ١٢٣/١٠ قال: حدثنا عبدالله بن محمد بن سحبان الشيرازي ثنا الحسن بن علي بن عفان ثنا معاوية بن هشام عن علي بن صالح لكن قال الدارقطني: تفرد به عبدالله بن داود عن علي بن صالح كما في أطراف الغرائب ١٤٧/٤.

وتابعهم على المتن جماعة، واختلف عنهم في الإسناد، وهم: زهير بن معاوية وإسرائيل ويونس بن أبي إسحاق وأبو الأحوص وإبراهيم بن طهمان وأبو بكر بن عياش وأبو ملك عبدالملك بن الحسين وخالد بن ميمون ويوسف بن إسحاق وحديج بن معاوية وأبو وكيع[1].

فعدة من روى هذا الحديث عن أبي إسحاق ثمانية عشر راوياً، كلهم متفقون على عدم ذكر هذه الزيادة في المتن، وإن اختلفوا في الإسناد، سوى ثلاثة؛ اختلف على اثنين منهم أصحابهما، أعني الثوري وأبا الأحوص، وأكثر أصحابهما وأحفظهم على عدم ذكر هذه الزيادة، واختلفت النسخ عن الثالث أعني عمر بن عبيد في إثبات هذه الزيادة وعدم إثباتها عن بعض أصحابه عنه، بينما لم تختلف النسخ في عدم إثبات هذه الزيادة عن جل أصحابه وأحفظهم عنه.

رابعاً: أن من فصَّل في رواياتِ هذا الحديث من الأئمة كأبي داود[2]، والدارقطني[3]، والطبراني[4]، مع ما عرف عنهم من الاعتناء التام بذكر أوجه الاختلاف والزيادات في الروايات[5]، لم يذكروا هذه الزيادة عن أحد من رواة هذا الحديث مع أنهم ذكروا رواياتِ مَنْ رُويت عنهم هذه الزيادة.

خامساً: أن شعبة بن الحجاج كان ينكر هذا الحديث حديث أبي إسحاق أن يكون مرفوعاً، ولذلك لم يخرجه البخاري أصلًا ولم يخرجه مسلم من طريق أبي إسحاق.

---

(١) انظر العلل للدارقطني ٥/٨ ـ ١١.
(٢) السنن ح٩٩٦.
(٣) العلل ٥/٤ ـ ١١.
(٤) المعجم الكبير ١٠/١٢٣ ـ ١٢٨.
(٥) قال ابن رجب: «وأما الزيادات في المتون وألفاظ الحديث فأبو داود رحمه الله في كتاب السنن أكثر الناس اعتناءً بذلك» (شرح علل الترمذي ٢/٦٣٩).

الحديث الثاني: حديث وائل بن حجر

روى هذا الحديث سلمة بن كهيل، واختلف عنه فرواه سفيان(١)، والعلاء بن صالح(٢)، ومحمد بن سلمة بن كهيل(٣)، عن سلمة بن كهيل عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر أنه صلّى خلف النبي ﷺ، فلما قرأ فاتحة الكتاب جهر بآمين. قال: وسلّم عن يمينه وعن يساره حتى رأيت بياض خده.

وخالفهم شعبة في الإسناد والمتن؛ فقال عن سلمة عن أبي العنبس عن علقمة عن وائل بن حجر عن النبي ﷺ فلما قال: «ولا الضالين» قال: «آمين» فأخفى بها صوته، ووضع يده اليمنى على يده اليسرى، وسلم عن يمينه وعن يساره.

نصوص النقاد في بيان خطأ شعبة في هذه الرواية

وهكذا رواه جماعة عن شعبة(٤)، وهو المحفوظ عنه، ولذلك خطأه الحفاظ؛ فقال الترمذي: سمعت محمد بن إسماعيل يقول حديث سفيان

---

(١) أخرجه أحمد ٣١٧/٤، قال: ثنا محمد بن عبدالله بن الزبير ثنا سفيان.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٦٥/١، قال: حدثنا ابن نمير عن العلاء بن صالح، والترمذي مختصراً ح٢٤٩، قال: حدثنا أبو بكر محمد بن أبان قال: حدثنا عبدالله بن نمير عن العلاء، والطبراني في الكبير ٤٥/٢٢، قال: حدثنا عبيد بن غنام ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن نمير عن العلاء بن صالح، وحدثنا محمد بن يحيى بن منده الأصبهاني حدثنا أبو كريب ثنا محمد بن بشر وعبدالله بن نمير عن العلاء بن صالح، وخالفهم مخلد بن خالد الشعيري فرواه عن ابن نمير عن علي بن صالح أخرجه أبو داود ح٩٣٣ قال المزي في تهذيب الكمال ٥١٣/٢٢ وهو وهم.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير ٤٥/٢٢، قال: حدثنا عبدالله بن أحمد بن حنبل ثنا الأزرق بن علي ثنا حسان بن إبراهيم ثنا محمد بن سلمة بن كهيل.

(٤) انظر مسند أبي داود الطيالسي، ص١٣٨، ومسند أحمد ٣١٦/٤، والتمييز لمسلم، ص١٨٠، وصحيح ابن حبان ١٠٩/٥، والمعجم الكبير للطبراني ٩/٢٢، ٤٥، والمستدرك للحاكم ٢٥٣/٢.

الثوري عن سلمة بن كهيل في هذا الباب أصح من حديث شعبة، وشعبة أخطأ في هذا الحديث في مواضع؛ قال: «عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس»، وإنما هو «حجر بن عنبس»، وكنيته: أبو السكن. وزاد فيه: «عن علقمة بن وائل»، وإنما هو: «حجر بن عنبس عن وائل بن حجر»، ليس فيه «علقمة»، وقال: «وخفض بها صوته»، والصحيح: «أنه جهر بها».

وسألت أبا زرعة؛ فقال: حديث سفيان أصح من حيث شعبة، وقد رواه العلاء بن صالح[1]، وقال مسلم: «أخطأ شعبة في هذه الرواية، حين قال: وأخفى صوته»[2].

وقال الدارقطني: «كذا قال شعبة: وأخفى بها صوته، ويقال: إنه وهم فيه لأن سفيان الثوري ومحمد بن سلمة بن كهيل وغيرهما رووه عن سلمة، فقالوا: ورفع صوته بآمين»[3].

رواية موسى بن قيس عن سلمة بن كهيل

ورواه موسى بن قيس الحضرمي عن سلمة بن كهيل عن علقمة بن وائل عن أبيه، قال: صليت مع النبي ﷺ فكان يسلّم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله»[4]؛ فخالف موسى بن قيس الجميع في هذا الإسناد؛ حيث أسقط حُجْراً، وجعل مكانه «علقمة» وفسر السلام، وزاد فيه: لفظة «وبركاته».

قال الطبراني ـ بعد أن أورد الحديث في ترجمة حجر بن عنبس عن

(١) العلل الكبير للترمذي، ص٦٨ ـ ٦٩، وانظر التاريخ الكبير ٧٣/٣.
(٢) التمييز، ص١٨٠.
(٣) سنن الدارقطني ٣٣٤/١.
(٤) أخرجه أبو داود ح٩٩٧، قال: حدثنا عبدة بن عبدالله ثنا يحيى بن آدم ثنا موسى، والطبراني في الكبير ٤٥/٢٢، قال: حدثنا أسلم بن سهل الواسطي ثنا أبو الشعثاء علي بن الحسن ثنا يحيى بن آدم به.

وائل ـ: «هكذا رواه موسى بن قيس عن سلمة قال عن علقمة بن وائل وزاد في السلام «وبركاته»»[1].

وقد ذكر العقيلي عدداً من الأحاديث لموسى بن قيس، ليس هذا الحديث من ضمنها ثم قال: «هذه الأحاديث من أحسن ما يروي عصفور، وهو يحدث بأحاديث رديئة بواطيل»[2]، فلعل هذا من الأحاديث التي أخطأ فيها.

الراجح في حديث وائل بن حجر عدم ذكر «وبركاته»

وعلى هذا فإن كلمة «وبركاته» لا تصح من حديث وائل بن حجر أيضاً لما يلي:

أولًا: أن موسى بن قيس أخطأ في إسناد هذا الحديث، وهذا قرينة على عدم الثقة بما ينفرد به من الزيادة في المتن، وظني أنه اختلط عليه حديث حجر بن عنبس هذا بحديث علقمة عن أبيه قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا كان قائماً في الصلاة قبض بيمينه على شماله»[3]، فلعل موسى بن قيس تداخل عليه إسناد هذا الحديث وتوهم أنه لمتن حديث حجر، وزاد على سبيل التوهم في السلام لفظة: «وبركاته».

ثانياً: أنه لم يتابع على هذه الرواية من أحد أصحاب سلمة بن كهيل، وفيهم الحفاظ المتقنون؛ كالثوري وغيره.

ثالثاً: أن الحديث قد روي من وجه آخر عن وائل بن حجر بدون هذه الزيادة؛ فقد رواه شعبة عن عمرو بن مرة قال: سمعت أبا البختري

---

(١) المعجم الكبير ٤٥/٢٢.
(٢) ضعفاء العقيلي ١٦٤/٤.
(٣) أخرجه أحمد ٣١٦/٤، والنسائي ١٢٥/٢ من طريقين عن علقمة به.

يحدث عن عبدالرحمٰن اليحصبي عن وائل الحضرمي قال: صليت مع رسول الله ﷺ فكان يسلّم عن يمينه وعن شماله[1].

رابعاً: أن موسى بن قيس وإن كان ثقة فليس ممن يقبل تفرده بالزيادة عن سلمة بن كهيل دون الأجلة من أصحابه ممن روى الحديث عنه.

زيادة الثقة في هذا الحديث

فإن قيل هذه زيادة من ثقة فهي مقبولة، كما قال صاحب عون المعبود؛ إذ قال: «ومع صحة إسناد حديث وائل ـ كما قال الحافظ في بلوغ المرام ـ يتعين قبول زيادته؛ إذ هي زيادة عدل، وعدم ذكرها في رواية غيره ليست رواية لعدمها، وقد عرفت أن الوارد زيادة «وبركاته»، وقد صحت، ولا عذر عن القول بها»[2]. فالجواب أن يقال: أن الزيادة في حديثٍ ما ـ كغيرها من مسائل المصطلح التي جعل لها المتأخرون من أهل الاصطلاح قوانين مطردة ـ أشبه بالمسائل الفقهية البحتة، بينما ليس لأهل الحديث فيها حكم كلي، بل عملهم في ذلك دائر مع القرائن في كل حديث حديث[3].

ولذلك قال الترمذي: «ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث»[4]، وليست الغرابة تقدح بمجرد التفرد، بل بما يحف ذلك من القرائن أيضاً. ولذلك قال أبو داود: «فإنه لا يحتج بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العلم»[5]، بينما يقبل تفرد

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي ص١٣٧، وابن أبي شيبة في المصنف ٢٦٥/١، وأحمد ٣١٦/٤، والدارمي ح١٢٥٢، وأبو القاسم البغوي في مسند ابن الجعد، ح١٢٥، وغيرهم من طرق عن شعبة به.

(٢) عون المعبود ٢٠٧/٣ ـ ٢٠٨.

(٣) انظر النكت على كتاب ابن الصلاح، للحافظ ابن حجر ٦٠٤/٢، وتدريب الراوي ٢٢٢/١.

(٤) سنن الترمذي ٧٥٩/٥.

(٥) رسالة أبي داود، ص٢٩.

مثل هؤلاء في بعض الأحيان بحسب القرائن حيث لم يقوَ جانب الرد على جانب القبول.

وأما إذا خلا المقام من المرجحات والقرائن، فإن النظر ينصب حينئذٍ إلى الترجيح بقوة الحفظ والإتقان، ويكون ذلك بمثابة القرينة، ولذلك قال ابن خزيمة: «لسنا ندفع أن تكون الزيادة مقبولة من الحفاظ، ولكنا نقول: إذا تكافأت الرواة في الحفظ والإتقان فروى حافظ عالم بالأخبار زيادة في خبر قبلت زيادته، فإذا تواردت الأخبار، فزاد، وليس مثلهم في الحفظ، زيادة لم تكن تلك الزيادة مقبولة»[1].

وعليه فلا يصح جعل هذه الرواية ـ التي تبين بالقرائن المتقدمة أن راويها خلّط في إسنادها ومتنها ـ من قبيل زيادة الثقة المقبولة بحال، والله تعالى أعلم. وفي ضوء ما تقدم يتبين أن من صحح حديث ابن مسعود أو حديث وائل بهذه الزيادة فقد تساهل في ذلك[2]، والله تعالى أعلم.

تنبيه:

ذكر الشيخ الألباني رحمة الله عليه زيادة «وبركاته» في صفة الصلاة له، وعزى حديثها لأبي داود وابن خزيمة ثم قال: «وصححه عبدالحق في أحكامه، وكذا النووي والحافظ ابن حجر ورواه عبدالرزاق في مصنفه (٢١٩/٢)».

قال مقيده عفا الله عنه: في كلامه (رحمة الله عليه) نظر من وجوه:

الأول: أنه عزى هذه الزيادة إلى أبي داود وابن خزيمة، فهذا العزو يوهم ورودها في حديث واحد عندهما، مع أنهما حديثان، ثم رتب على ذلك ما ذكر من التصحيح عمن ذكرهم، وهذا يقتضي أنهم صححوا الحديثين معاً، وهذا خلاف الواقع، فإن حديث ابن خزيمة لم يصححه أحد من هؤلاء.

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح ٦٨٩/٢.

(٢) كالشيخ الألباني ـ رحمه الله تعالى ـ، انظر صفة الصلاة، ص١٨٧.

الثاني: أن النووي قد حكم برد هذه الزيادة في الأذكار، وأنها لم تجيء إلا في رواية لأبي داود، يعني رواية وائل بن حجر[1]، فلعله حصل لبس في العزو من جهة أن بعض الشافعية يرى هذه الزيادة ويصحح الحديث فيها، والله أعلم.

الثالث: أنه عزى الحديث لعبدالرزاق في المصنف، برقم **(٢/٢١٩)**، وليس الحديث فيه مسنداً، والذي سبب هذا الخطأ أن عبدالرزاق ذكر حديث أبي الضحى في التسليم عن مسروق عن عبدالله مرفوعاً، دون ذكر زيادة «وبركاته»، ثم ذكر بعده حديثاً موقوفاً على ابن مسعود، فيه ذكر هذه الزيادة معقّباً عليه بقوله: «أظنه لم يتابعه عليه أحد»، ثم أسند حديثاً عن معمر والثوري عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبدالله مرفوعاً ولم يذكر لفظه بل قال: «مثل أبي الضحى»، فظن الشيخ الألباني (رحمة الله عليه) أن حديث أبي الضحى هو السابق على هذا مباشرة، لأن هذا هو الكثير من صنيع أهل الحديث أنهم يحيلون لفظ بعض الروايات على ما يسبقها مباشرةً إذا اتحد اللفظ أو المعنى، فعزى الشيخ الرواية مرفوعة بزيادة «وبركاته» لعبدالرزاق، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

(١) انظر نتائج الأفكار ٢/٢١٩.

النوع الثاني من الموازنة

لقد لوحظت في كثير من البحوث التي يقوم بها بعض المهتمين بالحديث في عصرنا ظاهرة أخرى وهي تعليل ما صححه المتقدمون من الأحاديث دون أن يبينوا من الأدلة العلمية ما كان يتوقف على الفهم والوعي والتتبع.

ذلك لأنه ربما يتحسسون في الإسناد ما يشكل ظاهره مثل رواية الضعيف غير المتروك أو عنعنة المدلس أو نحو ذلك مما يجعلهم يعقبون عليه بأمر بديهي لم يكن خافياً.

حيث إن دراسة الأسانيد دون وعي وفهم وتتبع واسع لا تعطي لصاحبها فكرة شاملة ودقيقة عن واقع الرواية وملابساتها القريبة والبعيدة، ولا تمكنه من التأكد من حال الإسناد تفرداً أو متابعة، لأنها متوقفة على استيعاب التتبع لجميع ما ورد فيه من الوجوه المعتبرة مع حظ وافر من الفهم والوعي والمعرفة.

مثلاً إن الضعيف غير المتروك لا يضر حديثه إلاً إذا تفرد به أو خالفه الآخرون فيه، وأما إذا وافقه الآخرون فذلك دليل على صحة حديثه وضبطه له، ولعل المحدث يختار رواية الضعيف لعلوه أو لخصائص إسنادية أخرى، وهي كثيرة، ويعتمد عليه فلا ينبغي لنا أن نعقب عليه قائلين بأن الإسناد فيه ضعيف إلاً إذا عرفنا من خلال الجمع والغربلة والتتبع أن الحديث لا يعرف إلاً به.

وكذلك عنعنة المدلس فإنها لا تضر الحديث إلاَّ إذا جاء عنه بغير تصريح بالسماع في جميع الطرق ولم يكن شيخه ممن لازمهم ملازمة طويلة وأكثر السماع منهم بحيث لم يفت له شيء من أحاديثهم فعنعنته لا تعكر في صحة الحديث والاعتماد عليه لندرة احتمال التدليس.

وفي الصحيحين أحاديث كثيرة من هذا النوع فليس من المنطق أن يستدركَ الباحث على الشيخين أو غيرهما من النقاد إذا صححوا حديث المدلس الذي عنعن فيه ويقول: «فيه مدلس وقد عنعن والحديث ضعيف أو الإسناد ضعيف» فإنهم أدق نظراً وتتبعاً وجمعاً، وأشد تحفظاً فيما يرويه المدلس بالعنعنة اللهم إلاَّ إذا تبين له من خلال تتبعه الواسع أن الحديث لا يعرف إلاَّ معنعناً، وأن المدلس قد تفرد به، وأن شيخه لم يكن ممن أكثر السماع منهم فعندئذٍ يصبح الاستدراك علمياً ومقبولاً.

والجدير بالذكر أن المدلسين فيهم من يكون تدليسه نادراً في بعض الروايات أو لا يدلس فيها أصلاً مع كونه معروفاً بالتدليس.

مثل هشيم بن بشير المشهور بالتدليس إلاَّ أنه يكاد لا يدلس في حديثه عن حصين بن عبدالرحمٰن، فعنعنته محمولة على الاتصال: فقد قال الإمام أحمد: «هشيم بن بشير لا يكاد يدلِّس عن حصين»(١). ذلك لأنه لازمه ملازمة طويلة وأكثر سماعه منه بحيث لم يفت له من أحاديثه، ولذا قالوا: «هشيم أعلم الناس بأحاديث حصين».

وكذا سفيان الثوري فقد وصف بالتدليس عن الضعفاء إلاَّ أن الإمام البخاري قال: «لا أعرف لسفيان عن حبيب بن أبي ثابت ولا عن سلمة بن كهيل ولا عن منصور ـ وذكر شيوخاً كثيرة ـ لا أعرف لسفيان عن هؤلاء تدليساً ما أقل تدليسه»(٢).

قلت: ومن هؤلاء الشيوخ الأعمش وابن جريج وأبو إسحاق ومعمر

---

(١) شرح العلل ص٣٨٩.

(٢) نفس المصدر ص٣٨٩، وفتح المغيث ٢١٩/١، والنكت ٦٣١/٢.

ويحيى بن أبي كثير، لأنه قلما يفوت له من أحاديثهم لطول الملازمة وكثرة السماع.

وكذلك الأعمش فقد قال الحافظ الذهبي: «وهو يدلس وربما دلس عن ضعيف ولا يدري به، فمتى قال: حدثنا، فلا كلام، ومتى قال: عن، تطرق إليه احتمال التدليس إلاَّ في شيوخ له أكثر عنهم كإبراهيم وابن أبي وائل وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال». اهـ[1].

وهذا ابن جريج يدلس كثيراً لكنه هو كما قال الشيخ عبدالرحمٰن المعلمي: «كان ابن جريج يدلس عن غير عطاء، فأما عن عطاء فلا، قال: إذا قلت: قال عطاء فأنا سمعته منه، وإن لم أقل سمعت، وإنما هذا لأنه كان يرى أنه قد استوعب ما عند عطاء، فإذا سمع رجلاً يخبر عن عطاء، بما لم يسمعه منه رأى أنه كذب فلم يستحل أن يحكيه عن عطاء، وهذا كما قال أبو إسحاق: قال أبو صالح وعبدالرحمٰن بن هرمز الأعرج: ليس أحد يحدث عن أبي هريرة إلاَّ علمنا أصادق أم كاذب، يريدان أنه إذا حدث عن أبي هريرة بما لم يسمعاه منه عَلِماً أنه كذب لإِحاطتهما بحديث أبي هريرة»[2].

كما أن بعض المدلسين إذا جاء حديثهم من طريق بعض الرواة فتحمل عنعنتهم على الاتصال، لأنهم لا يقبلون منهم إلاَّ ما سمعوا من شيوخهم مثل عكرمة بن عمار اليمامي وقتادة والأعمش وأبي إسحاق وأبي الزبير وسفيان الثوري.

أما عكرمة فقد ذكره الحافظ ابن حجر في المرتبة الثالثة من مراتب المدلسين، لكن إذا جاء حديثه من طريق سفيان الثوري فتحمل عنعنته على الاتصال، لأنه كان يوقفه عند كل حديث ويقول له قل حدثني وسمعت[3].

---

(١) ميزان الاعتدال ٢/٢٢٤.

(٢) التنكيل ٢/١٠٠ (بتحقيق الشيخ الألباني).

(٣) تقدمة الجرح والتعديل باب: من حرص الثوري على كتابة العلم، لابن أبي حاتم ١/١١٧، ٦٨.

وأما قتادة والأعمش وأبو إسحاق فلا تضر عنعنتهم إذا روى عنهم شعبة، فإنه قال: «كفيتكم تدليسهم»، وكذا أبو إسحاق فقط بالنسبة إلى حديث ابن سعيد القطان عن زهير عنه وأبو الزبير المكي عن جابر إذا روى عنه ليث بن سعد فعنعنته محمولة على الاتصال، وكذا الثوري إذا حدث عنه يحيى بن سعيد القطان[1].

فهذه بعض الأمور التي تتصل برواية الضعيف وعنعنة المدلس ذكرتها بإيجاز ليتنبه القارىء إلى أن ظاهر الإِسناد لا يكفي وحده للحكم عليه بالضعف، بل يتوقف ذلك على دراسة مستوعبة وواعية، ولمزيد من التوضيح أذكر هنا مثالاً، مقارناً فيه بين المتقدمين والمتأخرين، وهو ما رواه الإِمام مسلم في صحيحه:

قال الإِمام مسلم الناقد الجهبذ: حدثنا إسحاق بن منصور، حدثنا حبان بن هلال، حدثنا أبان حدثنا يحيى أن زيداً حدثه أن أبا سلام حدثه عن أبي مالك الأشعري قال، قال رسول الله ﷺ: «**الطُّهورُ شطرُ الإِيمان والحمدُ لله تملأ الميزان. . .**» الحديث[2].

هذا الحديث صححه الإِمام مسلم حين ساقه في أول كتاب الصلاة من صحيحه معتمداً عليه من غير متابعة ولا شاهد. غير أن بعض المتأخرين ضعفه بانقطاع السند، وهم: الحافظ العلائي والنووي وابن رجب الحنبلي وابن القطان الفاسي وبعض المعاصرين[3].

---

(١) النكت ٦٣٠/٢ ـ ٦٣١.

(٢) كتاب الطهارة ٩٩/٣ (مع شرح النووي، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ، الناشر دار إحياء التراث العربي، بيروت).

(٣) العلائي في جامع التحصيل ص١٣٧ (تحقيق حمدي السلفي، الدار العربية)، والنووي في شرحه لصحيح مسلم ١٠٠/٣، وابن رجب في جامع العلوم والحكم ص١٨٥، والفاسي فيما حكاه المناوي في فيض القدير ٦٩٧/٢، والشيخ الفاضل مقبل في تحقيقه للتتبع للدارقطني ص١٦٠ (الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ بيروت)، والشيخ ربيع في منهج مسلم ص٧٢.

ومنهم من اعتذر عن الإمام مسلم بأن المتن صحيح بإسناد آخر متصل، لكن يبقى السؤال مطروحاً: لماذا اعتمد مسلم على هذا الإسناد المنقطع في مستهل كتاب الطهارة من الصحيح؟ وإن أجاب بعض المعاصرين بأسلوب آخر حين قال:

«إن مسلماً ظنّ أن أبا سلام قد عاصر أبا مالك فحكم بصحته بناء على مذهبه في الاكتفاء بمطلق المعاصرة بين الراوي وشيخه مع إمكان اللقاء»(١). ثم قال: «ولو أن رجلاً مخلصاً أعلمه يستطيع أن يثبت لقاء أبي سلام لأبي مالك لشددت إليه الرحال لآخذ منه هذه الفائدة ولقبّلت رأسه»(٢).

أما وجه الانقطاع في رأيهم فلأن أبا مالك الأشعري قديم الوفاة، توفي في عهد عمر بن الخطاب، ولم يلقه أبو سلام الشامي، ولأن الإمام الدارقطني قال في التتبع: «وخالفه معاوية بن سلام، رواه عن أخيه زيد، عن أبي سلام، عن أبي عبدالرحمٰن بن غنم أن أبا مالك حدثهم بهذا»(٣).

أقول: إن هذا الحديث متصل الإسناد، سمع أبو سلام من أبي مالك الأشعري، إذ إن الإمام مسلماً أورد هذا الإسناد في كتاب الجنائز من الصحيح مزيلاً للشبهة حين قال:

«حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عفان، حدثنا أبان بن يزيد ـ ح ـ وحدثني إسحاق بن منصور ـ واللفظ له ـ أنا حبان بن هلال، حدثنا أبان، حدثنا يحيى أن زيداً حدثه أن أبا سلام حدثه أن أبا مالك الأشعري حدثه أن النبي ﷺ قال: «**أربع في أمتي من أمر الجاهلية...**» الحديث(٤).

فبهذا الإسناد الصحيح الثابت تأكد لنا أن أبا سلام سمع من أبي مالك

---

(١) منهج مسلم ص٧٣.
(٢) منهج مسلم ص٧٣.
(٣) التتبع ص١٥٩ ـ ١٦٠.
(٤) كتاب الجنائز، باب تحريم النياحة ٦/٢٣٥ (مع شرح النووي).

الأشعري، وهو ليس إلاً متأخر الوفاة حتى لقيه أبو سلام وسمع منه أحاديثه، ولعل اسمه الحارث بن الحارث الأشعري كما ذهب إليه الإِمام الطبراني إذ إنه ساق الحديث: **«الطهور شطر الإيمان»** من طريق يحيى ومعاوية تحت العنوان «الجارث بن الحارث الأشعري» في معجمه الكبير **٢٨٤/٣**.

غير أن الإِمام مسلماً والدارقطني وغيرهما لا يرون أن أبا مالك الأشعري اسمه الحارث بن الحارث فقد ذكر مسلم في كتابه الكنى وجوه الاختلاف حول اسمه، وأما الدارقطني فقد جعل الحارث بن الحارث الأشعري في الصحابة الذين لم يورد لهم مسلمٌ من الأحاديث شيئاً[١].

وعلى كل ـ سواء أقلنا أنه هو الحارث أم أنه لا يعرف الاسم ـ فإسناد هذا الحديث متصل، ولذا اعتمد الإِمام مسلم في مستهل كتاب الطهارة على هذا الحديث من دون متابعة أو شاهد.

يقول الحافظ ابن حجر: «أبو مالك الأشعري الذي روى عنه أبو سلام وشهر بن حوشب ومن في طبقتهما هو الحارث بن الحارث الأشعري وتأخرت وفاته، وأما أبو مالك الأشعري فهو آخر قديم الوفاة، مات في خلافة عمر رضي الله عنه».

«وذهب أبو نعيم إلى أنهما واحد إذ إنه ذكر في الرواة عن الحارث الأشعري جماعة ممن يروي عن أبي مالك الأشعري إلاً أن ابن الأثير قال: والصواب أنه غيره، وأكثر ما يرد غير مكنى، وقد فرق بينهما كثير من العلماء، منهم أبو حاتم وابن معين وغيرهما، وعلى هذا فيرد على المزي كونه لم يذكر أن مسلماً روى للحارث بن الحارث هذا». اهـ[٢].

فبهذا لم يبقَ للمتأخرين دليل على انقطاع السند إلاً قول الدارقطني في

---

(١) الإلزامات والتتبع ص١٠٠ (تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية).
(٢) التهذيب ١٣٧/٢ ـ ١٣٨.

التتبع حيث إنه تبين لنا جلياً أن أبا مالك الأشعري الذي روى عنه أبو سلام ومن في طبقته هو الذي تأخرت وفاته وأما أبو مالك الأشعري الذي تقدمت وفاته هو صحابي آخر، والله أعلم.

وأما قول الدارقطني في التتبع فمبهم في إفادة الانقطاع وصريح في دلالته على وجود المخالفة بين يحيى بن أبي كثير ومعاوية بن سلام شيخهما زيد بن سلام في ذكر الواسطة بين أبي سلام وأبي مالك الأشعري، يعني: ماذا قال زيد بن سلام؟ هل هو كما قال يحيى عنه أم كما قال معاوية بن سلام عنه، والإمام الدارقطني لم يرجح شيئاً منهما.

فإن ثبت أن أبا سلام قال عن أبي مالك الأشعري من دون الواسطة فقول معاوية أصبح خطأً أو معلولاً بمعنى أن أبا سلام لم يقل في هذا الحديث عن عبدالرحمٰن بن غنم، عن أبي مالك الأشعري بل قال: عن أبي مالك الأشعري مباشرة.

وإن ثبت عن أبي سلام أنه قال: عن عبدالرحمٰن بن غنم، عن أبي مالك الأشعري، فقول يحيى غير سليم بل معلول، يعني أنه تصرف في الإسناد بحذف الواسطة التي ذكرها أبو سلام.

أما في هذا الحديث فلم يرجح الإمام الدارقطني هذا ولا ذاك، فمقصوده بيان وجود الخلاف بين يحيى ومعاوية، لا بيان الانقطاع، والظاهر ـ كما يبدو من السياق ـ أن كلاً منهما قد أصاب وحدَّث كما سمع من زيد بن سلام، وعليه فينظر قول يحيى هل هو متصل أم منقطع؟ فقد عرفنا سابقاً أن أبا سلام سمع من أبي مالك الأشعري.

ومن هنا تعيَّن القول بأن أبا سلام سمعه من أبي مالك الأشعري مباشرة وتحصل له فيه العلو، ثم سمعه أيضاً من معاصره عبدالرحمٰن بن غنم بالنزول، وفضل الإمام مسلم الحديث العالي وساق في صحيحه حديث يحيى بن أبي كثير، وزالت به الشبهة، والله أعلم.

فبهذا القدر الموجز أنهي الموازنة العلمية بين نقاد الحديث وغيرهم راجياً أن يكون ذلك قد سلط الأضواء على بعض الجوانب الخفية التي لا

تدركها أنظار الباحثين الذين لم يمارسوا منهج المحدثين حق الممارسة، وإن كان لديّ أمثلة كثيرة من هذا النوع لاحظتها في أثناء تدريسي في دار الحديث الخيرية بمكة المكرمة والجامعة الإسلامية بقسنطينة وغيرهما فإن هذه العجالة لا تسمح لي بذكرها.

ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم. ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، والحمد لله رب العالمين.

كتبه العبد الفقير إلى ربه جل وعلا

أبو محمد حمزة بن عبدالله المليباري

الجامعة الأردنية ـ عمان

الأردن

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
بين يدي البحث	٧
مقدمة الطبعة الثانية	٩
الدوافع العلمية لتأليف الكتاب، وطريقة العمل في الموازنة	١٠
فكرة موجزة حول منهج المحدثين النقاد في تصحيح الحديث وتضعيفه وتحسينه، ونصوص الأئمة في ذلك	١٣
لا يعول في التصحيح والتضعيف على أحوال الرواة وظواهر السند إلا في حالة واحدة	١٤
الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو منهجي لا زمني	١٨
هذا الكتاب ثمرة دراسة مقارنة علمية دامت ردحاً من الزمان يربو على خمس عشرة سنة	١٩
تكوين الإنسان علمياً وفكرياً يتغير بتغير أساليب حياته ونظم تعليمه ...	٢٠
علماؤنا السابقون قد خدموا السنة وحفظوها وفق مقتضيات المرحلة التي عاش كل منهم	٢١
المنهج الذي تمخض عنه جهد المتقدمين	٢٠
المنهج الذي تمخض عنه جهد المتأخرين	٢٠
سبب اختيار عنوان الكتاب	٢٤
مدخل عام	٢٦

الموضوع	الصفحة

المبحث الأول: التباين المنهجي بين المتقدمين والمتأخرين في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي، وأسباب ذلك ٢٩
التفريق بين المتقدمين والمتأخرين واقع تاريخي يجب احترامه ٣٢
موقف العلماء من التفريق بين المنهجين ٣٣
أول مناسبة في كتب المصطلح يفرق فيها بين المنهجين ٣٦
ملاحظات استطرادية حول قول أبي الحسن الأندلسي بتميز منهج الفقهاء في نقد الحديث ٤٢
مواضع أخرى من كتب المصطلح استخدم فيها العلماء مصطلحي: «المتقدمون» و«المتأخرون» ٤٧
استعمال مصطلحي «المتقدمون» و«المتأخرون» أمر شائع في كتب المصطلح ٤٧
الخلاصة ٥٧
العوامل التاريخية التي أدت إلى وقوع ذلك التباين بينهم ٥٨
الشروط التي وضعت لحفظ الكتب والمدونات، وعناية المتأخرين بها .. ٦٢
منحى آخر تحولت إليه مرحلة ما بعد الرواية ٦٤
ميدان إبداع المتأخرين في خدمة السنة ٦٧
خلاصة القول ٦٨
المبحث الثاني: مسألة التفرد ٦٩
حقيقة التفرد ٧١
أهميته في معرفة علل الأحاديث ٧٢
الطريقة العلمية للكشف عن التفرد ٧٣
ضابط التفرد ٧٣
مراتب التفرد ٧٤
أمثلة ونماذج توضيحية ٨٠
اختلاف حال عبدالرزاق باختلاف الزمان والمكان والشيوخ ٨٠

اختلاف حال عبدالله بن وهب ٨٢
اختلاف حال إبراهيم بن سعد الزهري ٨٢
اختلاف حال يونس بن زيد الأيلي ٨٢
اختلاف حال معمر بن راشد ٨٣
اختلاف حال الوليد بن مسلم ٨٤
نصوص الشيخ عبدالرحمن المعلمي حول دقة منهج النقاد وضرورة التسليم لهم ٨٥
المبحث الثالث: زيادة الثقة ٨٧
توضيح معنى زيادة الثقة ٩٠
سبب الغموض في مسألة زيادة الثقة ٩٠
تفاوت أحكام زيادة الثقة في كتب المصطلح، وسببه ٩١
نقاد الحديث هم المعول عليهم في معرفة أحكام زيادة الثقة ٩٢
منهج النقاد في قبول زيادة الثقة وردها ٩٣
المبحث الرابع: تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات والشواهد، وضوابط ذلك ٩٧
أهمية دراسة هذا الموضوع في ضوء منهج المحدثين النقاد في التصحيح والتعليل ٩٩
قول ابن الصلاح في مسألة تقوية الحديث الضعيف ١٠٠
مصدر ابن الصلاح في ذلك ١٠٣
هل الاحتراز من الشذوذ يتضمن الاحتراز من العلة في سياق ما ذكره ابن الصلاح ١٠٧
الضوابط التي اعتمدها ابن الصلاح في نوعي الحسن، ومدى موافقتها لما سبق في مسألة التقوية ١٠٩
مقصود ابن الصلاح من كلمة «مستور» الواردة في نصه ١٠٩
تحقيق معنى قوله: وهو ورود حديث آخر بنحوه فيخرج بذلك عن

الموضوع	الصفحة

أن يكون شاذاً منكراً ١١٠

رفع الغموض عن معنى الشذوذ الذي تضمنه كلام ابن الصلاح، وضرورة الاحتراز منه في تقوية الضعيف ١١١

منهج الإمام الترمذي في تحسين الحديث ١١٤

تباين منهجي في تحسين الحديث الضعيف بين الترمذي والمتأخرين ١١٦

تسليط الضوء على الضوابط العلمية في تقوية الحديث الضعيف عند نقاد الحديث ١١٦

المثال التطبيقي لأسلوب جمع المتابعات والشواهد عند المتأخرين .. ١١٧

السابق من النقاد ليس مسؤولاً عن نقد ما أغربه الراوي اللاحق ... ١٢٠

خلاصة المبحث ١٢٣

القسم الثاني: الموازنة العلمية ١٢٥

المثال الأول: حديث أبي هريرة في هيئة الخرور إلى السجود ١٢٧

إيضاح الخلفية العلمية لقول النقاد «تفرد به محمد بن عبدالله بن حسن» ١٢٩

نص الإمام البخاري حول حديث محمد بن عبدالله وتعقيب بعض المعاصرين عليه ومناقشته ١٢٩

نص البيهقي حول حديث ابن عمر، وتعقيب بعض المعاصرين عليه ومناقشته ١٣١

رواية أحد الرواة جمعاً بين الوجوه دليل على ضبط لها إن كان ثقة

المثال الثاني: ١٣٥

حديث معاذ بن جبل في الجمع بين الصلاتين جمع تقديم ١٣٥

نصوص النقاد في تعليله ومن وافقهم ١٣٦

نص أبي حاتم ١٣٦

نص أبي داود ١٣٦

نص الترمذي ١٣٦

الموضوع	الصفحة

نص الشافعي ١٣٧
نص البخاري ١٣٧
نص الطبراني ١٣٨
نص البيهقي ١٣٨
نص الحاكم ١٣٨
نص الخطيب البغدادي ١٣٩
نص أبي سعيد بن يونس ١٣٩
نص الذهبي ١٣٩
نص ابن حجر ١٣٩
نص العلامة عبدالرحمن المعلمي ١٤٠
نصوص المتأخرين المعارضين ١٤٠
نص الحافظ ابن القيم ١٤٠
نص العلامة أحمد شاكر ١٤١
نص الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ١٤٢
الموازنة بين الموقفين ١٤٤
الأمور الخفية وراء العلة ١٤٥
المعرفة هي من أهم المقاييس العلمية لإدراك الخطأ ١٤٦
ملخص قول الترمذي والقرائن التي أشار إليها ١٤٦
ملخص قول أبي حاتم والقرائن التي أشار إليها ١٤٦
تحديد الأخطاء سنداً ومتناً وأصحابها ١٤٧
البعد العلمي لقول الحافظ ابن حجر حول رواية هشام بن سعد ... ١٤٨
من المخطىء في السند: قتيبة؟ أم خالد المدائني؟ ١٤٨
رأي الإمام البخاري فيه ١٤٩
رأي أبي حاتم فيه ١٤٩
رأي الذهبي فيه ١٥٠

الصواب فيه ما قاله البخاري وتوضيحه ١٥٠
عادات المحدثين في كتابة الحديث ١٥٠
تعقيبات علمية على شبهات المعارضين ١٥٣
التعليق على قول الحافظ ابن القيم ١٥٤
العناصر الثلاثة التي عول عليها ابن القيم في رفضه العلة ١٥٤
العنصر الأول والتعليق عليه ١٥٤
العنصر الثاني والتعليق عليه ١٥٥
العنصر الثالث والتعليق عليه ١٥٦
التعليق على قول الشيخ الألباني وفهمه الغريب من قول الحاكم ... ١٦٢
تعقيبات علمية مفيدة ١٦٤
الشيخ مقبل وكلامه حول حديث قتيبة والتعليق عليه ١٦٤
رد الشبهات حول قضايا متفرقة ١٦٥
الحديث في جمع التقديم لم يثبت بإسناد يطمئن به القلب إلا في الحج ١٧٠
المثال الثالث: حديث عبدالله بن عمر في الطلاق البدعي ١٧١
وجوه الاختلاف في رواية هذا الحديث ١٧١
نصوص النقاد حول هذا الحديث ١٧٢
نص أبي داود ١٧٢
نص الخطابي ١٧٣
نص الشافعي ١٧٣
نص ابن عبدالبر ١٧٣
نص ابن رجب الحنبلي ١٧٣
نصوص المتأخرين ١٧٤
نص ابن القيم ١٧٤
نص الشيخ الألباني ١٧٤

الموضوع	الصفحة

الموازنة بين الموقفين ١٧٥
رواية أبي الزبير مخالفة للواقع الحديثي والواقع العملي ١٧٧
رواية أبي الزبير بالمعنى هي سبب نكارتها ١٨٢
مناقشة الشيخ الألباني في تعقيبه على أبي داود ١٨٣
تعقيبات الشيخ الألباني على ابن القيم ومناقشتها على ست نقاط .. ١٨٤
النقطة الأولى ١٨٦
النقطة الثانية ١٨٧
النقطة الثالثة ١٨٧
النقطة الرابعة ١٨٧
النقطة الخامسة ١٨٧
النقطة السادسة ١٩٠
المثال الرابع: حديث ابن مسعود في عدم رفع اليدين في الصلاة .. ١٩٣
وجوه الاختلاف في هذا الحديث ١٩٣
نصوص النقاد حول هذا الحديث وتعليله ١٩٤
نص ابن المبارك ١٩٤
نص أبي داود ١٩٤
نص الإمام أحمد ١٩٤
نص الإمام البخاري ١٩٥
نص أبي حاتم ١٩٥
نص الدارقطني ١٩٦
نص البزار ١٩٦
نص ابن حبان ١٩٦
نصوص المخالفين من المتأخرين ١٩٧
نص الزيلعي ١٩٧
نص المعلق على كتاب نصب الراية ١٩٩

الموازنة بين الموقفين ٢٠١

مناقشة كلام الزيلعي ٢٠٢

التعقيب على قول المعلق ومناقشة أسلوبه العقلي في التصحيح ٢٠٤

وجود تفاوت بين ألفاظ الحديث لا يعني تعدد الروايات وثبوت كل منها . ٢٠٩

السبب الحقيقي وراء تعليل الأئمة النقاد حديث ابن مسعود في ترك رفع اليدين ٢١٣

خلاصة الكلام ٢١٧

المثال الخامس: حديث ابن عمر في ترك رفع اليدين في الصلاة .. ٢١٨

بيان وجه الاختلاف في رواية هذا الحديث ٢١٨

نصوص بعض النقاد ومن وافقهم من المتأخرين ٢١٩

نصوص المعارضين من المتأخرين ٢٢٠

الموازنة بين الموقفين ٢٢١

تلخيص سريع لما ورد من النصوص في تصحيح هذا الحديث وتعليله ٢٢١

مخالفة راو لاحق لما اشتهر لدى السابقين من الحديث أوضح دليل على خطئه ووهمه وبيان ذلك ٢٢٢

حالة المخالفة والتفرد تعد مؤشراً رئيساً على احتمال وقوع خطأ من صاحب تلك المخالفة والتفرد ٢٢٢

ونص الإمام ابن الصلاح في ذلك ٢٢٢

تصحيح الحديث وتضعيفه بناء على أحوال الرواة بشكل مباشر عمل استروح إليه الكثيرون من المتأخرين ٢٢٤

عودة إلى بعض النقاط المنهجية التي سبق شرحها في المباحث السابقة ٢٢٦

قول الشيخ الألباني في بيان علة حديث الخراز ٢٢٧

خلاصة كلام الشيخ ناصر الألباني ٢٢٧

الموضوع	الصفحة

تعقيب الشيخ عبدالفتاح أبو غدة على كلام الشيخ ناصر الألباني ... ٢٣٠
مناقشة قول الشيخ عبدالفتاح الذي أثار شبهات حول مفهوم مصطلح «الشاذ» ٢٣٢
قول الحافظ ابن حجر في الشاذ، ومدى ضرورة خلو الحديث الصحيح منه ٢٣٢
إشكالات أخرى في نص الحافظ ابن حجر المتعلق بذلك، ومناقشتها ٢٣٦
لا يلزم أن يكون الحديث شاذاً بمجرد المخالفة ٢٣٨
من أدلة الشيخ عبدالفتاح في صحة حديث الخراز وورود أحاديث في الصحيحين مع وجود الاختلاف فيها، ومناقشة ذلك ٢٣٨
هل يعد صنيع ابن خزيمة وابن حبان في التصحيح دليلاً على عدم قدحية الشذوذ ٢٤٠
الدليل الثاني في تصحيح حديث الخراز ومناقشته ٢٤٠
الدليل الثالث في صحة حديث الخراز ومناقشته ٢٤١
نص الشيخ شبير أحمد العثماني حول الشاذ ٢٤١
القرائن والمرجحات لم تكن محصورة في الأوثقية والتعدد ٢٤٤
موقف المحدثين النقاد في الشاذ وتحقيق معناه عندهم ٢٤٤
وقول الإمام الشافعي في الشاذ ليس تعريفاً، وإنما ٢٤٦
لا ينبغي الخلط بين المرجحات الفقهية وبين المرجحات الحديثية النقدية، وهو نموذج لازدواجية منهج المعاصرين في قسمي علوم الحديث: النظري والتطبيقي ٢٥٠
المثال السادس: حديث ابن مسعود في التسليم، وزيادة كلمة «وبركاته» فيه ٢٥٧
بيان وجوه الاختلاف في حديث ابن مسعود ٢٥٨
بيان وجه الاختلاف في رواية الثوري ٢٥٨

الموضوع	الصفحة

بيان وجه الاختلاف في رواية عمر بن عبيد الطنافسي ٢٦٠
تعقيب استطرادي على قول الصنعاني في ترجيح نسخة سنن ابن ماجه ٢٦١
بيان الراجح ٢٦٣
بيان الاختلاف في رواية أبي الأحوص سلام بن سليم ٢٦٤
خلاصة القول في تصحيح حديث ابن مسعود ٢٦٥
الحديث الثاني حديث وائل بن حجر وبيان الاختلاف فيه ٢٦٨
نصوص النقاد في بيان خطأ شعبة في هذا الحديث ٢٦٨
حول رواية موسى بن قيس عن سلمة بن كهيل ٢٦٩
الراجح في حديث وائل بن حجر ٢٧٠
زيادة الثقة في هذا الحديث وحكمها ٢٧١
استدراك سريع على الشيخ الألباني ٢٧٣
النوع الثاني من الموازنة ٢٧٤
ظاهر الإسناد غير كاف للحكم عليه بالصحة والضعف ٢٧٤
فائدة علميّة فيما يتعلّق بالمدلس وعنعنته ٢٧٥
حديث أبي مالك الأشعري: الطهور شطر الإيمان ٢٧٧
تضعيف المتأخرين هذا الحديث وحجتهم في ذلك ٢٧٩
الصواب صحة الحديث ٢٨٠
فهرس الموضوعات ٢٨٣

❁ ❁ ❁